DEL

REGGIMENTO DE' PRINCIPI.

DEL

REGGIMENTO DE' PRINCIPI

DI

EGIDIO ROMANO,

VOLGARIZZAMENTO TRASCRITTO NEL MCCLXXXVIII,

PUBBLICATO

PER CURA DI FRANCESCO CORAZZINI.

FIRENZE.

FELICE LE MONNIER.

—

1858.

DI EGIDIO ROMANO,

DI BONIFAZIO VIII, DI DANTE ALIGHIERI E DI SAN TOMMASO D'AQUINO,

CENNI STORICO-CRITICI.

PARTE PRIMA.

Quando feci pensiero di scrivere la vita di Egidio Romano ero nella speranza di avere assaissime cose a dire di lui, conciossiachè sapessi, molti essere gli storici sì del tempo che delle gesta sue; tuttavia ben presto dovei ricredermi vedendo che negli innumerevoli volumi di storie e biblioteche ecclesiastiche, di dizionari storici e biografici, salvo le contraddizioni e ripetizioni continue, picciol fastello eravi a fare delle utili notizie. Per la qual cosa ei mi fu chiaro, comechè una non ordinaria osservazione mi disvelasse alcune cose, agli altri oscure, che quegli solo avria scritto di lui compiutamente, il quale dopo frugato gli archivi di Parigi e di Bourges, poscia agio avesse e non picciola dote di pazienza a leggere le opere di esso moltissime nè tutte brevi, e a stampa e manoscritte nelle pubbliche librerie d'Italia e d'oltremonte. Così che mi fu giocoforza non che dare tutt'altro aspetto, cambiar per fino il titolo a questo mio scritterello, che mentre in principio starsi dovea contento a ciò che strettissimamente atteneva all'illustre discepolo dell'Aquinate, ebbegli nel séguito ad allargare i primi confini onde intrattenersi ancora di tre altri italiani, di ben diversa è vero, ma di grande rinomanza

tutti; ciò sono Dante, Bonifacio VIII e San Tommaso d'Aquino: a' quali mi trasse Egidio per quella via, la quale sarà mostra qui sotto, ragionando di loro con quell' ordine che meglio sapemmo mettere in discorrendo di cose che quasi niun legame si ánno, se togli l'unità del tempo. Movendo dal filosofo romano, dirò primamente non essere mio intendimento il sostarmi ad ogni muover d'anca a confutare quanti mai ánno scritto intorno a lui, o sivvero accennare le matte cose,[1] che a più d'uno, in tal proposito, caddero della penna, nè riferisco un catalogo delle sue opere chè dar nol posso compiuto; avvegnachè uno copiosissimo me ne fornisse gentilmente il signor Amari traendolo da la imperiale parigina libreria, di che quelle grazie che so maggiori gli rendo.

Come di altri molti Italiani, in armi o in lettere chiari, così ignoriamo la data della nascita di Egidio, e non solo, chè è tuttora a sapersi di quale stirpe venisse, sebben non v'à dubbio ch' essa fosse romana; e se ponendo mente all'anno 1269 in cui venne mandato alla università di Parigi, non saremo troppo lungi dal vero, fermando il 1246 o il 47 col Tiraboschi per suo natale, nella supposizione ch' egli avesse di poco trapassato il quarto lustro, allorchè ad apprender teologia moveva per quel celebrato studio, gloriosa palestra a quei giorni dei forti italiani ingegni; non così ci accade rispetto alla famiglia, della quale indizi nessuni ned egli, nè i contemporanei ci transmisero, restando oscuro il perchè. Ond' io non so immaginarmi quali induttive ragioni si avessero alcuni, o quali prove a farlo dei Colonnesi,

[1] A mo' d' esempio il Montfaucon del nostro Egidio ne fa almeno tre diversi, cioè *Ægidius Bituricensis Episcopus*, pag. 415 B, della sua *Biblioth.*, *Ægidius Romanus*, infine *Ægidius Columna;* a ciascuno di questi attribuisce qualche opera del nostro A., e talvolta opere di altri. Così a pag 427 gli ascrive le *Glossæ Valerii Maximi editæ a Fr. Dionysio de Burgo S. Sep.*, che ognun sa essere di detto Dionisio Roberti da Sansepolcro. — Il Lami pure nel catalogo dei MSS Riccardiani ne fa due diversi scrittori. Nel catalogo MS. dei Codici Riccardiani è confuso con quel frate Egidio discepolo di San Francesco d' Assisi.

conciossiachè a me non fosse dato di vederlo allegare con altri nomi, fuori quello derivatogli dalla patria, sì dagli scrittori della istessa età,[1] come da quelli che più gli furono dappresso. Dirà forse taluno, comechè io non sappia con quanto buona ragione, ch' ei potè nasconderlo o per modestia, o per aver diserto la parte in cui perdurò la famiglia, o se anco si vuole, a far persuaso altrui, che a rendersi chiaro, non gli era mestieri la fama degli avi, quasi dicesse: *satius est me meis rebus gestis florere, quàm majorum opinione niti.*[2] Che che altri pensi di queste ragioni non so, a me paiono di niun conto, riflettendo che non sciolgono il nodo, poi che rimane ancora a indovinare il perchè non se ne fe motto pur nella sepolcrale iscrizione colla qual venne onorato in Parigi da' suoi confratelli, ai quali non è presumibile che stesse ignoto, e avrebbero avuto in pregio di noverare tra i loro uno di così nobile lignaggio qual era il Colonnese; così che io sono indotto a credere o che egli non si curasse punto di farci conoscere sua nazione, perchè vile, o sivvero che amò, a imitazione del suo gran maestro, prendere dalla patria il cognome, piuttosto che il gentilizio, e questo perchè oscuro, venisse taciuto nell'istessa sepolcrale iscrizione. Quello che certo è, queste tutte cose s'avvenia di notare agli storici di quella famiglia, pria di ascriverlo, quasi non vi fosse un dubbio al mondo, tra i cospicui rampolli di così famosa gente italiana, ma più di ogni altro rendo in colpa il Litta, sendo che a lui fosse agevole penetrare negli archivi di casa Colonna, e sincerarsi se ivi chiudevansi quei documenti sui quali non veduti si volle di quella stirpe. Allora fu che veggendo quanto rimaneva a rettificare nella storia di questa famiglia, e pensando che mai avremo una storia compiuta di quei tempi senza discorrere le vicende delle famiglie ch' ebber tanta parte nei memorevoli avvenimenti, mi prese talento di provarmi a porre in tanta confu-

[1] Fra Bartolomeo da San Concordio, e l'Anonimo dell'Ottimo.
[2] Cicero, in *Sallust. resp.*

sione di cose un po' d'ordine, con la mira di profittare a cui ponesse mano a una storia generale della nostra penisola: da che sono d'opinare, che quando venissi a capo di solvere la tanto famosa, e pur sempre oscura contesa tra Bonifazio VIII e i Colonnesi, non avrei di poco avvantaggiato gli studi storici di quel secolo e qualche cosa meritato in purgando di alcune macchie appostegli, il più grande nostro cittadino e poeta. E a dir vero fui sempre più raffermo in questo proponimento dopo che mi diè nelle mani, ed ebbila tutta considerata la storia di esso pontefice del Padre Luigi Tosti Cassinese, nella quale ei ci vien dipingendo il Gaetani tutto altro uomo da quello che fu veramente, e quale lo tenne finora il mondo intero. E senza dubbio non è opera da prendersi a gabbo, anzi direi da aversi per impossibile, se impossibile ei sembra che i contemporanei guelfi e ghibellini, ed i posteri[1] per cinque secoli venendo a giudicare le azioni di uno il quale, per essere alto locato, non avea modo a celarle, tutti avessero le traveggole fino a che uno storico del secolo decimonono, non veniva a squarciare il velo che da sì lunga stagione copriva la verità. Ma guardando ben fiso nel mosaico tostiano leggermente si scorge come affatto sia cambiato sembiante alle cose, fatto di nero bianco, adoprando scrittori ignoranti o sconosciuti ad abbattere la sentenza de' savi reputatissimi, lasciati questi da banda, qualora distruggere potevano l'artificiato discorso, dato corpo ad ogni ombra di verità, levato alle stelle il poco di bene, ingegnosamente il male impicciolito, le virtù con i vizi confuse,[2] onde *immoderata*

[1] È mestieri rovesciare l'opinione avuta di questo Pontefice dal Villani a Sant'Antonino e al Muratori; se eglino pure, nella vista del P. Tosti, non sono *arrovellati ghibellini*.

[2] La lode che avvezza l'uomo a credere i vizi essere virtù, talchè in essi non sente dolore, ma gioisce, e toglie la vergogna del fallire, fu quella che rovinò i Siciliani, quando gli adulatori cangiarono il nome alla crudeltà di Dionisio e Falaride appellandola odio contra' rei e giustizia. Plut. Opusc. trad. Adr. IV, § 19. Ma queste sono parole di un pagano, e gli odierni ultracattolici studiano morale nella *Civiltà Cattolica!!...*

giustizia[1] la crudeltà, un'ira sanguinosa *generosa intolleranza,*[2] una indomita superbia *orgoglio*[3] si chiama, e via discorrendo, chè se di leggieri discerne ognuno l'arte dello scrivente, non del pari a tutti è concesso rintracciare il vero tra la nebbia dei sofismi. E se bene io non venga disaminando questo lavoro fuor di quella parte che è meno lontana dal mio soggetto, sono di pensare, che ciò solo sia sufficiente a dar chiara idea e di questa opera e dell'arte storica presso gli ultracattolici.

Io reputo ch'ei non sia uscir del seminato, il fare innanzi tratto poche parole degli storici i quali più o meno discorrono quelle vicende su le quali egli è forza che il mio ragionamento s'aggiri; perchè qualora vien manco l'autorità d'incontestabili documenti, e la fede nostra si vuol posar tutta su le asserzioni dei cronisti, parmi che si deggia aver gli occhi nella collottola in bilanciando le ragioni che all'uno anzi che all'altro inchinare ci fanno, e nel vario peso da concedersi agli storici non solo ai tempi e al loro parteggiare, ma sì ancora alle qualità loro morali e intellettive dersi alcun riguardo avere. Cosa assai poco ponderata, siane qualsivoglia il motivo, dal Cassinese, per che il vediamo subitano trascorrere a inforsare il detto degli uni, ad avere di mala fede[4] gli altri; e di ben che menoma disonestà incapaci, e soli alla

[1] Tomo II, pag. 50.
[2] Tomo I, pag. 171.
[3] Tomo I, pag. 74.
[4] Così a mo' d'esempio parla del povero Fra Iacopone: *In questi (ritmi) è molta rozzezza di favella, la quale non solo proveniva dal perchè quella era ancora fanciulla,* MA ANCHE DA CERTA ARTE DEL FRATE PER FARLA MEGLIO PENETRARE NEL POPOLO. Tomo I, pag. 212. Prego il Reverendo Padre a farci sapere se quei ritmi del B. Iacopone scritti, non pel popolo ma per la gente dotta, in lingua antica, sono chiusi nella libreria di Montecassino, conciossiochè egli non è a credere ch'egli intenda di quelli finora bene conosciuti. — E nel discorrere di due che tra gli altri furono coi Colonna al Concilio tenuto contro al Papa in Lunghezza, Giov. da Gallicano scrittore apostolico e Domenico Leonardi da Palestina Notaio, con innocente sospizione trova la causa dell'essersi eglino a quei patrizi uniti: *l'oro,* ei dice, *avrebbeli potuto trarre.* Tomo I, pag. 206.

portata delle cose tutti coloro che in qualsiasi modo avvalorino il suo discorso. Talmentechè in quella guisa che il pittore dalla tavolozza va scegliendo i colori più accomodati a produrre l'effetto desiderato, così il nostro Autore ci appresenta Bonifacio colle forme d'una ideale bellezza, dimenticando che più che al pittore in ritrarre, corre obbligo allo storico di non adulterare la natura dei fatti e degli uomini. E comecchè massima volgarissima sia quella, la qual pone per necessaria condizione a trovare il vero, l'udienza d'ambe le parti, tanto che proverbialmente diciamo, doversi udire le due campane, concederemo al Reverendo che una sola ne ascolti quando esser voglia scrittore di parte: ma se egli chiude le orecchia pure al suon di codesta, quando gli offende il timpano, non direm questo, o lettore, agevolissimo mezzo d'estrar per lambicco un elogio a Nerone e Sardanapalo pur anche? Consentiremo ch'egli abbia *accesissimi* [1] ghibellini Ferreto da Vicenza e frate Francesco Pipino, quantunque sappiamo che la dottrina e onestà loro, [2] lor meritano assai della nostra fiducia; e tutto al più potrà dirsi che esagerarono, o colorirono più vivamente ciò che tornava in disdoro dell'avversa fazione, se non vogliamo che fossero di quella pasta, di che fannosi oggidì quei galantuomini cui tutto è lecito quando ridonda in utile della loro sètta; e si stillano il cervello a fabbricare false istorie, e a tutta gola accusare impudentemente di parziali e maledici quanti al loro scopo non servono, de'quali può dirsi con Cicerone che: *errare malunt, eamque sententiam, quam adama-*

[1] Vol. I, pag. 201.

[2] Il Muratori, dopo aver fatto molte lodi della cultura, dello stile e della lingua del Ferreto, ben che lo dica maldicente, soggiunge: *quod ille vitia* UBIQUE *detestetur, virtutemque commendat; quod hominem probum, pravosque actus omnino prorsum ostendit.* S. R. I., tomo IX. — E in qualità d'uomo religioso e pio à Fra Pipino; e che se nella sua cronica, ci dice, si leggono alcune cose contro a'Pontefici romani, *veritatis amator, nunquam contendat omnia summorum Potestatum gesta fuisse, qualia optandum erat, ut essent.* Ibid.

verunt, pugnacissime defendere, quam sine pertinacia, quid constantissime dicatur, exquirere.[1] Ma, tornando a bomba, come mai ve la passate, o Reverendo, del testimonio del guelfo Gio. Villani? Trasmutasi egli forse *arrovellato* ghibellino tosto che a parlare di Bonifacio discende? Mordevalo egli pure a mo' dell' Alighieri, per cagione di private ingiurie? tutti dunque furo personali nemici di Bonifacio, da lui tutti offesi? O a che menar tanto scalpore per la testimonianza di un bestione, che molto probabilmente non uscì a pascere fuor dei fini toscani, cioè quel Paolino di Piero[2] che voi preponete, non so con quanto retto giudizio, al Villani accuratissimo sempre, che le vicende de' suoi tempi discorre, stato sul teatro di questi avvenimenti in Roma, mentre ancor ne era freschissima la memoria,[3] esperto de' civili negozi, e assai per quella età addottrinato?

Altro paladino del bonifaciano apologista è un anonimo cronista da Orvieto della cui opera noto è un picciol brano e non più, dal card. Garampi prestato a Pierantonio Petrini che nelle sue memorie di Preneste rapportavalo. Or di grazia, non sarà lecito a me, l' usato stile del P. Tosti adoperare una sol volta? Non potrò io scartare l' anonimo orvietano o quale *accesissimo* guelfo, *o perchè l' oro avrebbelo potuto trarre?* Certo che sì, con le istessissime ragioni da esso lui poste in mezzo a non aver buono il testimonio di quelli che meno gli garbano. Per altro non mi aggrada seguire le sue vestigia, peccando di che lo rendo in colpa, e fuor del

[1] *Acad. quæst.* Lib. II, f. 3, ed. Al. 1535.

[2] Eccone il giudizio del Muratori: « Egli potette essere persona data alla mercatura, e di poche lettere e che qualche sorta di piccoli viaggi in sua » vita avesse fatti, almeno per la Toscana. La prima cosa si deduce dalla ignorante e grossa locuzione della Cronica sua, cosparsa di errori di cronologia, di geografia e di storia ec. La sua idiotaggine comparisce ancor vie » più col farsi il confronto tra la Cronica sua e le storie divulgate dagli altri » cronisti che si stimano suoi contemporanei » Addizioni agli *S. R. I.*, tomo II, » pag. 53. Questi è il Rodomonte del P. Tosti!

[3] La guerra coi Colonnesi ebbe termine nel 1298 e il Villani era in Roma nei primi del 1300.

bisogno, sendochè io tenga per fermo non valer mai la parola di uno sconosciuto a infermare la sentenza di un altro universalmente pregiato, e come guelfo, di grandissimo peso allorchè de' papi favella. Che poi monti il silenzio di alcuni pregiudicati a invalidare, anzi uccidere verità istoriche, parmi legge affatto nuova nella scienza di Livio e Tucidide, se pur altre volte, e forse nella curia romana non accadde veramente, che il silenzio valesse al pari di una esplicita testimonianza. Quando i tessitori di elogi coprono col silenzio [1] alcune gesta, non troppo decorose al loro eroe, e le quali nondimeno sono da la fama divulgate, sì come in questo caso testimoniano varie croniche, a quel tempo in diverse regioni d'Italia dettate, questo istesso silenzio, o cortese lettore, non cambierà il tuo dubbio in certezza? Cui si pertiene meglio che a cotestoro lo smentire siffatte credenze? E quando nol fanno, non è indubitando che essi non aveano tanto in mano? Essi a contraddire verità manifeste, sentivano quel rossore che è, dice Teofrasto, tinta della virtù, e manca affatto agli storici odiernissimi.

Or ne conviene prendere da alto il racconto, e toccar per le brevi quel tratto del bonifaciano pontificato che s'innesta con la storia della gente Colonnese, dopo aver detto poche cose di Celestino V suo predecessore. Erano i cardinali a conclave in Perugia, quando vennero per avventura ad eleggere il semplice eremita delle quiete solitudini di Murrone, elezione che mosse a riso il Gaetani, quanto fu in piacimento di Carlo re di Sicilia. Volata la fama in tutte parti del regno, il caso inaspettato, sollevò l'animo de' creduli e li spinse a lui pieni di maggior fede e venerazione. Con altro intendimento pure alla sua volta moveano re Carlo e il figliuol suo, che prefiggevansi di guadagnarsi il facile animo del

[1] A dinegare la simonia di Bonifacio, contro la universale opinione, ei si fa forte del silenzio del Card. Iacopo di San Gregorio, e del vescovo Tolomeo da Lucca. Nuova sorta di *critica storica* che pare uscita dall'ufficina del P. Sorio!

nuovo pontefice; questi, in luogo di portarsi in Perugia a tôrre il gran manto, a che facecangli invito i cardinali, a istigazione del re, che già gli era entrato nell'animo, scusandosi con la mal ferma salute e la età cadente, stabilì recarsi all'Aquila, la quale poi entrava cavalcando uno asino guidato dai due re e da popolo innumerevole cinto e seguito. Agevol cosa fu a re Carlo volgere le chiavi del cuore di papa sì fatto, talchè lo persuase a levare su due piè dodici suoi favoriti all'onor della porpora, sicurandosi in tal guisa l'arbitrio nel futuro conclave che fin d'allora ei dovè prevedere imminente. Malamente queste novelle ferirono le orecchie dei proceri di S. Chiesa; e perciocchè maggiori scandali non seguissero, vennero a lui, ultimo tra essi Benedetto Gaetani, il quale avendo offeso [1] con acerbe parole re Carlo in Perugia, dubitavasi fosse per venire. Pure ei non sè ne stette, anzi come attivo e astuto ch'egli era, seppe in breve rendersi signor della Curia, amico il re.[2] Dopo cinque mesi e nove giorni d'infermo reggimento qual di necessità attender

[1] *Quia regem verbis offenderat Perusiæ*. Pt. Luc. *Hist. eccles.*, e negli *Ann.* ap. *S. R. I.*, tomo XI, pag. 1300, e Giordano allegato dal Tosli, tomo I, pag. 54, n. 2.

[2] Questo fatto è testimoniato da Tolomeo da Lucca: *Sic scivit deducere sua negotia, quod factus est Dominus Curiæ et amicus Regis. Hist. eccles.*, c 31; e negli Ann. *Statim suis ministeriis et astutiis factus est Dominus Curiæ et amicus Regis.* — Ora udite come il nostro storico rimpasta i fatti: « Questa (la Curia) poteva (avverti quanto in lui gioca l'immagina» zione) allora dividersi in due parti, una composta di Carlo, de' curiali, » de' monaci Celestini ec., l'altra di tutti i Cardinali che fremevano contro » Carlo e lamentavano la frivolezza del Papa. Di entrambe queste parti non » poteva il Gaetani essere signore perchè opposte; è a dire piuttosto che si» gnoreggiasse quella che si opponeva agli artifizi dello Zoppo con cui era » acerbo. » Tomo I, pag. 51. Che lamentassero la dappocaggine del Papa verissimo, niente di più falso *che fremessero* contro Carlo, al quale anzi erano tutti ligi, come cinque mesi innanzi lo aveano dimostro in Perugia, nella qual città, stando alla narrazione del P. Tosti, *immoderati onori gli resero* dando a lui il primo seggio, al figlio il secondo in Conclave. Il vero si è, che se vi era una parte de' Cardinali non dipendente dal Gaetani, questa non poteva a meno di non essere quella, che il Tosti gli fa soggetta. Però che amico al re, i suoi clienti dominava, mentre è inverisimile, anzi contro al vero (vedi Villani, Libro VIII, c. 6, ed altri), che i Colonna fossero con lui prima che vedessero l'inutilità dell'opporsi, ed erano i meno ligi a re Carlo capo dei Guelfi, ellino Ghibellini.

si doveva da un uomo di estrema semplicità e di nessuna esperienza, come quei che avea logora la vita lungi dagli uomini in quell' ozio sterile che gli ascetici non rifinano di lodarci, discese il soglio pontificio. Celestino V, sia persuaso dai consigli de' cardinali, o sia convinto da certi ingegnosi argomenti del Gaetani, già nominato. Era cotestui (sono pressochè tutte parole del Villani)[1] di nobile lignaggio in Anagni nato, uom di forte ingegno, memoria e dottrina grandi, sagacissimo, superbo, quanto ambizioso crudele, di gran cuore, magnanimo e largo a gente valorosa e che li piacesse, e niente scrupoloso nel far denaro, ma che lo avesse: tale fu insomma quale Alessandro VI ci viene egregiamente ritratto dalla penna maestra del Guicciardini.[2] Fino d' allora ch' ei seguiva il cardinale Ottobuono del Fiesco legato ad Arrigo III d' Inghilterra,[3] venivasi addestrando ai civili negozi, tanto che poi per la felice legazione a Rodolfo Imperatore, era designato cardinale da Niccolò III, e d' essa dignità fregiato da Martino IV. Seguita la rinuncia di Celestino, ventidue cardinali tra' quali i dodici, creature di Carlo, chiusersi in conclave, presente il re. S' erano gli Angioini sempre aoperati ad aver mano nella elezione de' papi, giovandosi ora dell'arte, or della forza, pure di porre il triregno sovra una testa che alle ambiziose lor voglie volesse, senza esitare, inchinarsi. E comecchè talvolta fallisse loro la impresa pervennero ancora a farsi un Martino IV *schiavo di tutti i lor voleri, che votò l' erario delle scomuniche per fulminare tutti i ghibellini, e chiunque era nemico o poco amico di casa d' Anjou,*[4] e

[1] Lib. VIII, c. 64.
[2] *Storia d' Italia* del Guicciardini, Lib. I.
[3] Più tardi poi, nel 1288, insieme a Gherardo da Parma andava esso Gaetani ambasciatore a Filippo IV di Francia e a Edoardo I d' Inghilterra per comporli in pace. Amalricus Aug. in *Vit. Pontif.*, *Vit. Nicolai IV*, ap. *S. R. I.*, tomo III, pag. 2; e Guidone in *Vit. Nicc. IV*, ad A. 1289. *S. R. I.*, tomo III, pag. 1. — Di questa legazione del Gaetani, se ben mi ricorda, non fa memoria la storia del Tosti che ora non ò presente.
[4] Muratori, *Ann.*, ad a. 1285.

un Bonifacio VIII che se non vogliamo così abbiettamente servo di Carlo II, quanto l'altro del primo, si adoperò pur di sovente con pregiudizio e vergogna della Sedia Apostolica in favore di colui, a cui di tutto era tenuto. Non vuole il Tosti opera di Carlo la elezione di Bonifacio, perchè, egli dice, re Carlo e il Gaetani facea grossi la sollecita discesa di Celestino, forte procacciata dall'ultimo, mandando così a monte le testimonianze del Villani e di Tolomeo da Lucca, soprallegate, da le quali si à che lo Zoppo e l'Anagnino pacificatisi andavano di conserva in questa bisogna. Ma graziosissimo è il mezzo ch'egli adopera a invalidare la sentenza del Villani, mentre dimentica il Lucchese. Udite: « Egli, non vide i fatti che av» vennero della rinunzia di Celestino, e della esaltazione del » Gaetani. Adunque raccolse la notizia di que' fatti tale quale » correva per la bocca di molti.... quando bollivano in Roma » le ire de' Colonnesi, e questi appunto in quel tempo spar» sero i famosi libelli intorno alla invalida elezione del Gae» tani, per la invalida rinunzia di Celestino V.[1] » Ponderiamo queste belle ragioni. Il Villani guelfo (senza usurpare i superlativi al Cassinese) avrà egli ricorso per queste notizie ai ghibellini? Il si conceda. Ci verrà poi vietato di supporre ch' egli andasse alsì domandando taluno de' guelfi? Ei dunque malamente imbeccato da quei malandrini parteggianti per lo impero, potè essere cibato di verità da quei santoni de' guelfi. *Bollivano in quel tempo le ire Colonnesi?* E come, se essi spogliati d' ogni avere, s' erano fuggiti quali in Francia, quali in Sicilia nel 1299, accanitamente perseguitati dal Vicario del Cristo che abborriva dal brando nudato in sua difesa! Il *libello* fatto aveano publico fino dal 1297, nè il Villani fu in Roma prima del 1300. Inoltre che è a ciò la scrittura de'Colonnesi? In essa si vuol dimostrare Bonifacio non legittimo papa, attesochè invalida la rinunzia di Celestino, tacesi affatto del modo di sua elezione. Ed essi si attennero a questo

[1] Tomo I, pag. 74.

partito, piuttosto che aggravarlo di simonia, conciossiachè allora quello pure fosse il sentire di gran parte della Cristianità; fuori di che l'altro non valea, dovendosi prima inforsare la legittimità di più pontefici nella guisa istessa eletti, e legittimi avuti.

Ma accorderemo non solo che facciasi nessun caso delle parole del Villani, e chiudasi gli occhi a quelle di Tolomeo che dice: *Et hoc totum Neapoli est factum, et præsente rege*[1] chè ogni istorica testimonianza avremo per niente, contenti a questo, ciò è di mostrare che altrimenti era impossibile la elezione del Gaetani. Perocchè volgendo Carlo a suo senno le menti de' dodici cardinali, e questi non oltre i ventidue, cui era dato, lui dissenziente, carpire il triregno? Di più, i rimanenti, dato che niuno d'essi dal re dipendesse, divisi in due parti, Orsina e Colonnese, quali aiuti avrebbero prestato al Gaetani, che se aveva l'una, l'altra parte contraria esser dovea gli?[2] Sendo il re, vero *Dominus curiæ*[3] quale il medesimo P. Tosti lo chiama, e callidissimo, con gli esempi paterni, nel castello della sua capitale, in sua presenza, quando tutto avea nelle mani, potevasi scerre uno a lui nemico o sospetto? E se altri dicesse poteva, nol volle, risponderei che meglio studiasse la storia degli Angioini, apprendesse la natura di codesto, poi tornasse ad esaminare questi fatti, e vedrebbe allora da cui stesse la ragione.

Chiusisi adunque in Napoli a conclave i porporati principi di Santa Chiesa, presente il re, avvisato da qual banda spirava il vento, primi Matteo Orsini e Iacopo Colonna, che davanti si opponeva, convennero quasi tutti nello scegliere il Gaetani, il quale tolto nome di Bonifacio VIII, non per anche consacrato, tutte le grazie fatte per Niccolò IV e Cele-

[1] Pt. Luc. *Ann.* ad a. 1294, ap. *S. R. I.*, tomo XI, pag. 1301.

[2] Le due parti non dierono loro voci al Gaetani prima di avere conosciuta la mente del re. Vedi Villani, Libro VIII, c. 6.

[3] Tomo I, pag. 229.

stino V, che che ne dica il suo panegirista, annullò;[1] e il due gennaio 1295, nol frenando l'aspra stagione, prendea da Napoli cammin verso Roma ove innanzi aveà mandato prigione il già papa Celestino. Questi una notte trovò modo di persuadere o deludere le guardie, e fuggì con un solo compagno nell'intendimento o di ridursi alla amata sua cella, o ricovrarsi, com'è più ragionevole, ed altri scrisse, in Grecia. A tai novelle, che Bonifacio riceveva in sul movere, inalberossi, e ratto mandò a rintracciarlo in tutte parti del regno sgherri, prestatigli da quel Carlo che (il Tosti dice) sostenendo Celestino, osteggiava il Gaetani, e ripescatolo il fe racchiudere nella fortissima ròcca di Fumone, ove nel maggio del seguente anno moriva.[2] Venuto il nuovo pontefice alla città già capo del mondo, ora desolata dimora dei papi, vestivasi con insolita[3] pompa il tanto ambito manto, e tosto

[1] Il Tosti riportando a piè della pag. 79, n. 5, questo passo di Giordano, MS. Vatic 4960: *Factus Pontifex prædecessorum suorum Nicolai et Cœlestini gratias revocavit*, dice: « Io Stefaneschi non parla di Niccolò; » nè era ragione di rivocare le sue concessioni. » Il non parlarne lo Stefaneschi e l'essere la cosa irragionevole, non toglie nulla alla verità del fatto attestato altresì, ei sapere il dovea, da Tolomeo da Lucca: *Revocavit omnes gratias factas per Nicolaum et Cœlestinum. Hist. eccles* Ma voi, P. Tosti che non la menate buona non al Villani, non a Tolomeo da Lucca, non a Sant'Antonino, non al Muratori ed altri, non dico a ninno de' Ghibellini, gente falsa sempre e vendereccia al sentir vostro, or voi darete fede alle parole dello stesso Bonifazio? Dovrte nel *Sesto de' Decreti* aver voi letto o udito, quelle parole: *Omnes gratias, reservationes et concessiones ec., a felicis recordationis* NICOLAO PAPA IV ET CELESTINO V *predecessoribus nostris factas, sive concessas, auctoritate apostolica, in fratrum nostrorum præsentia, omnino cessavimus, irritavimus, vocuavimus, cassas et vacuas nunciavimus, et nullius fore decrevimus firmitatis etc. Sexti Decret.* Lib. III, tit. VII, cap. VIII. Le ragioni del fatto, che ora è impossibile negare, sono queste: Nicolò IV come ghibellino e amico ai Colonna dovea essere nemico a re Carlo capo dei Guelfi. A buono intenditor poche parole.

[2] Non è facile appurare se naturalmente o per morte procacciatagli da Bonifacio. Qualsiasi delle due, non par credibile la voce corsa in quei tempi tra 'l popolo, ch'ei lo avesse fatto uccidere con un chiodo infittogli nel cranio. Indubitato è però che Celestino portò di male animo la prigione della da alcuni cortese, ed uscì in poco amorevoli parole contro il suo cauto successore, da far credere profetato da lui, che Bonifacio *entrato qual volpe, regnando qual leone, qual cane morrebbe.*

[3] Il Muratori dice che forse una simile non s'era veduta in addietro.

spiegava tutta la sua attività e il molto civil sapere nell'opera del comporre in pace i cristiani principi, onde minori ostacoli si frammettessero alla promessa a re Carlo recuperazion di Sicilia,[1] mentre questi dal lato suo l'animo del Papa gratificavasi condiscendendo a creare un suo nipote conte di Caserta, e due figliuoli del detto, l'uno conte di Fondi, l'altro di Palazzo.

In questo (1295) venuto a morte re Alfonso d'Aragona, Giacomo suo fratello s'avea fatto coronare re di Sicilia, e pace con la Chiesa e re Carlo cercando, per mano del papa si trattò: Giacomo menasse moglie una figlia dell'Angioino, i figli di costui, con molti cavalieri e baroni statichi in Catalogna deliberasse, deponendo insieme le redini della Sicilia. Dall'altro canto Bonifacio e Carlo, buoni amici, promettevano che farebbero a Carlo di Valois rinunziare il privilegio del regno d'Aragona da Martino IV concessogli, e perchè a ciò di buona voglia consentisse, davagli Carlo la mano di altra figliuola dotata della contea d'Anjou.[2] Compostisi per tal maniera diè Giacomo le spalle alla Sicilia per condursi in Aragona a tòrre il freno d'altri popoli che aveva col papa mercanteggiato; lasciando Bonifacio e l'Angioino nella credenza che nulla omai impedirebbe a l'uno di sbramarsi, a l'altro di effettuare il fatto sacramento, comecchè ben tosto si dovessono discredere; conciossiachè o fosse con secreto consentimento di re Giacomo, o a sua insaputa, Federico

[1] Il Tosti asserisce, tomo I, pag. 75, che il Villani non parla di questa promessa. Ignoro in che edizione il reverendo legga quel cronista, questo so che nelle tre edizioni che ò sott'occhio si trovano queste parole: Il tuo papa Celestino l'à voluto e potuto servire nella tua guerra di Sicilia, ma non à saputo; ma se tu adoperi co' tuoi amici Cardinali che io sia eletto Papa, io saprò e vorrò e potrò. Lib. VIII, c. 6, ediz. Magheri, Firenze 1823; — ediz. del Bettoni, Milano 1834; — ediz. Celli e comp., Firenze 1832. — Sant'Antonino.

[2] Promessegli ancora considerevol somma di danari, che non avendo egli, gli vennero passati sotto colore d'imprestito dalla sua carà metà Bonifacio; *per cui a questo fu forza raccogliere decime dalle chiese d'Italia.* Tosti, tomo I, pag. 114. E questi era il feroce nemico di re Carlo? O *critica storica* del P. Sorio!

seguente suo fratello si fe signore dell' isola, sul bello che essi se la credevano in mano. Il che udito Don Giacomo, come quei che assai bene conosceva l'umor della bestia, sen venne a Roma a scusarsi col papa dell'accaduto, protestando di non avervi parte, e a petizione di Carlo féa sacramento di prender le armi contro il fratello, come poi attenne. E in quello che navi e fanti si procacciavano contro la Sicilia, e tenendosi pratiche perchè Federico colle buone cedesse l' usurpata signoria, se può mai dirsi usurpata quando un popolo unanime la concede, e legittima, quando coll' armi e coll' inganno afferrata, a ciò erano in Roma gli ambasciatori di quel giovane re siculo; credè Bonifacio, o volle altrui porre in mente, che i Colonna avessero qualche secreta intelligenza con quel re che dicevasi nimico di santa Chiesa, perchè di re Carlo, quando meglio profittava allo Stato papale scemar di quella provincia il regno dell' Angioino, sendo che in tal modo, con l' impero raffrenavasi la smodata ambizione del francese, che avea levato il pensiero alla signoria di tutta Italia: il che non era nella utilità dello Stato pretesco. Così Niccolò III facea per isdegno privato ciò che per il meglio dei suoi stati aver fatto sin da principio doveva, astrinse cioè il primo Carlo a rifiutare il Senato di Roma, e il Vicariato dell' impero, e per moneta passatagli dal Paleologo facea spalla ai ribelli di Sicilia, dopo che fu punto al vivo dalla superba repulsa dell'Angioino. E Niccolò IV, ghibellino per indole, non cambiata colla imposizione del manto papale, favoreggiò molto i Colonnesi, e tutta parte ghibellina, occultamente, mentre lo stato di re Carlo e de' guelfi abbassò.

Venivano i Colonnesi, come detto è, resi in colpa dal papa di macchinare contro lo Stato, comechè niuno degli storici di qualche peso ce ne faccia parola, che anzi tutt'altra origine dánno a questa civile discordia, ponendo gli uni per causa di essa il furto che Stefano Colonna, detto lo Sciarra,

fe del grandissimo tesoro;[1] da Bonifacio cumulato ancor cardinale, in quello che da Anagni trasportavasi a Roma; altri, e paiono questi più dappresso al vero, vogliono che ne fossero i semi, l'odio conceputo dal Gaetani contro questa famiglia innanzi di pervenire all'apostolico seggio, perchè « lo » aveano per isdegno di lor maggioranza in più cose con» trastato, ma più si tenea gravato »[2] per essergli i due cardinali Colonna stati contrari alla sua elezione, fintantochè non subodorarono la parzialità del re per esso. Conciossiachè per tal forma e non altrimenti egli è dato sporre l'apparente contraddizion del Villani, il quale nel medesimo capitolo afferma come i Colonnesi furongli avversi e favorevoli, se non v'è chi abbia per si dappoco il fiorentino cronista da contraddirsi nella stessa pagina e non addarsene. D'altronde la nostra supposizione cammina sicura, da che oltre lo stenebrare l'oscuro passo del Villani riesce a cosa ch'è secondo la natura de' fatti e le verità conosciute: imperocchè sappiamo dalla storia che a disposizione del Gaetani erano le creature del re e gli Orsini,[3] contrarii i Colonna;[4] abbiamo altresì ch'egli aoperò co' cardinali per giungere al tanto ambito seggio, e non sendo ragionevole ch'egli aoperasse con quelli che già erano per lui, rimane ch'ei procacciasse il voto di coloro che da lui dissentivano, e poi che di tal numero erano solamente i Colonna, ne viene che ellino fossero da

[1] Il Villani erroneamente lo dice tesoro della chiesa, la quale nol teneva in Anagni, e che fosse veramente di sua proprietà lo attestano Fr. Pipino: *thesaurum quem idem Bonifacius.... in cardinalatu congesserat. S. R. I.*, tomo IX, pag. 747. Bernardo Guidone dicendolo: *thesaurum ejusdem Papæ*. In *Vit. Bonif.* ap. *S. R. I.*, tomo III, pag. 670. — Amalricus Aug.: *suum thesaurum*. Pt. Luc. *An.* 1297. — *Fr. Bart.* Ferrarese nel *Polistore*, ed altri.

[2] Villani, Lib. VIII, c. 21; e Fr. Fr. Pipino ap. *S. R. I.*, tomo IX, pag. 747.

[3] Sant'Antonino, tomo III, tit 21.

[4] Il Cassinese nel tomo I, pag 201, afferma aversi da Fr. Pipino che i Colonna furono avversi al Gaetani nella bisogna della elezione, e quegli dice appunto il contrario: *Super qua promotione pariter Columnenses et Ursinos sibi habuit assistentes*. L. c.

principio opponenti, come è certo che in séguito si unirono agli altri.

E se alle sopra allegate cagioni dell'ira bonifaciana, arrogi gl' incitamenti degli Orsini[1] sempre ai Colonna nemici, e, l'avere per amore di Carlo, ossia del triregno, diserto la parte dello impero per la guelfa, e in conseguenza il bisogno che lo stringeva di far mostra di quello zelo[2] che sempre si vuole, quasi ad arra della loro sincerità, da quei che cambiano parte, sarai fatto di leggieri capace, come ogni pretesto era buono al pontefice, e niuna crudeltà esercitata in quei romani patrizi poteagli sembrare atto che valicasse i confini del giusto e dell' onesto. E come pare che debbasi aver per certo che il furto dello Sciarra venisse dietro a la omai dichiarata nimistà del papa per quella famiglia, quando non si voglia tôrre ogni fede alle parole del Villani e di frate Pipino, così non sappiamo renderci ragione del perché, fattili come dicesi rei di Stato, e come tali degni delle maggiori pene, in iscambio di chiamarli in giudizio, si curasse d' intendere se ellino l'aveano per legittimo papa, senza supporre ciò fatto a bella posta onde aggravarli pur di resia, perchè gli restasse più agevole la vittoria, dopo li avere debilitati smembrando da loro gran parte del cieco popolo che il ferro e il foco paventava meno assai delle spirituali armi. Per la qual cosa, provatosi in vano a trarre loro di mano le munite castella, pretessendo mille speciose ragioni e i Cardinali Colonna nulla più replicando fuor di averle cedute ai nepoti e niente averci più a fare, mandò il dì 4 maggio 1297 il suo chierico di camera al cardinale Pietro intimandogli di venire dinanzi da lui « la sera dello stesso giorno, a rispon-
» dere, presenti alcuni cardinali, se credeva lui essere ve-

[1] *Adversus Columnenses, suadentibus Ursinis et Carolo, quo totius regnaret, suæ indignationis gladium sævus exercuit.* Ferretus Vic. A. D. 1294, ap. *S. R. I.*, tomo IX, pag. 969. — Villani, Lib. VIII, c. 21.

[2] *Gibellinos acerrime persecutus est.* Ciacconius in *Vit. Bonif.*

» ramente papa. Pietro s'avvide che questo era tirarlo
» all'aperto per meglio colpirlo e non ubbidì. Anzi non si
» tenendo sicuro se ne uscì di Roma collo zio Iacopo.[1]

Bonifacio vedutosi fallire il colpo, contro a loro fece processo in questo modo; « che i detti messer Iacopo e
» messer Pietro diaconi cardinali del cardinalato e di molti
» altri benefici ch'aveano dalla Chiesa li depose e privò; e
» per simile modo, ordinò e condannò e privò tutti quelli
» della casa della Colonna cherici e laici d'ogni beneficio
» ecclesiastico e secolare, e scomunicolli, che mai non po-
» tessono avere beneficio; e fece disfare i palazzi e le case
» loro di Roma. »[2] Non per questo piegavano i Colonnesi, che anzi all'armi spirituali del pontefice rispondevano, come è detto, con quello scritto, il quale e perchè incontrava nel gusto del tempo, e perchè si avevano in cristianità molti sospetti della simoniaca elezione del Gaetani, doveva far molta breccia, o almeno si ebbe grande apprensione de' suoi possibili effetti, da che a tre uomini insigni di quella età, a Egidio Romano,[3] a Pietro dalla Palude[4] a Giovanni Andrea da Bologna[5] fu dato il carico di confutare quello opuscolo: e le molte medicine non si ministrano per piccioli mali. Nè qui si fermavano quei prepotenti patrizi, che, anzi che cedere disposti a sperimentare la incerta fortuna delle armi, secondo che il loro orgoglio e la possa loro li consigliava, fornivano le castella, facevano accolta d'uomini, provision d'arme e di viveri a durar lunghi assedi e a sostenere campali battaglie, attendendo di dì in dì che rompesse la tempesta che si veniva accogliendo sopra il lor capo: nè andò guari, che Bonifacio, veggendo poco approdare le spirituali

[1] Tosti, tomo I, pag. 204.
[2] Villani, Lib. VIII, c. 21.
[3] *De renunciatione Papæ.*
[4] *De causa immediata ecclesiasticæ potestatis.* Parisiis, 1506.
[5] *Lectura in Regulas Libri Sexti Decretalium.*

armi, tronchi gl' indugi, indisse una crociata contro questi imperterriti ghibellini. E acciocchè con vie più crudezza venisse amministrata la guerra, sobbarcava al carico generale delle milizie, Landolfo Colonna loro consorte. Alle soldatesche papali, come guelfi, si congiungevano seicento tra balestrieri e pavesari de'Fiorentini, sotto la condotta d'Inghiramo conte di Bisenzo; e conciossiachè il fanatismo sia malattia d' animi deboli e rozzi, vidersi le donne eziandio armare l' imbelle braccio in questa crociata contro i fedeli e nazionali. Così fatte svariate milizie non erano in pronto innanzi l' entrare del seguente anno 1298, nel quale cominciavasi la campagna dalle minori terre, non senza però trovare da per tutto opposizione dal nemico; anzi in più luoghi si difesono validamente come a Nepi e a Colonna:[1] ma come prepotente per numero l' oste papale, spazzata la campagna e superate le altre ròcche, sola e inespugnabile a que' tempi, loro si opponeva Palestrina, la quale, finò a che era in piedi, come dava sicuro ricetto ai Colonnesi avrebbe tenuto il pontefice nelle solite angustie. Ad essa dunque, fortissima per postura, e munitissima da l' arte, voltesi le crociate insegne, dopo aver replicatamente tentato di prenderla per assalto con moltó spargimento di umano sangue, si accorsono in fine, che se vi era mezzo di costringerla alla resa, a questa verrebbesi solamente per blocco. Ma Bonifacio nell' ira sua impaziente d' indugi, sperando che a più sperimentato capitano verrebbe fatto di averla con maggior sollecitudine, chiamato a sè Guido da Montefeltro, già Duca di Urbino, or vecchio resosi frate, commettevagli, che esaminata la rôcca, desse quindi suo consiglio. Venne questo famoso uom d' arme, avvilito dagli anni, e speculate le condizioni di Palestrina riferì al pontefice, altro

[1] *Oppidum Columna diu obsessum, muris subfossis, in deditionem habitum, liberatis obsessis, oppidum est subversum.* Ricob. Ferr. in *Hist. imp. S. R. I.*, tomo IX, pag. 144.

argomento non rimanere a cacciare il nemico da quel nido da aquile, volendo cessar le lunghezze, che il prometter molto con l'attener poco.[1] Io credo che fino a qui ne sapesse Bonifacio quanto e più che il Moltefeltrano, ma come uomo accortissimo, voleva, potendo, per umano rispetto, più che d'inganno, vincere il nemico coll'armi: se non che veggendo di scapitare troppo e di tempo e di borsa, posto da banda ogni umano riguardo, prese la via più breve. E tosto appiccatesi delle pratiche con gli assediati, questi o si credessero più di leggieri ammorbidirlo con le umiliazioni che non piegarlo con una ostinata resistenza, o sivvero ch'ei contento di averli a quello stremo condotti non fosse ne' suoi desiderj la loro totale ruina, resero Palestrina, lor promettendo il papa « di restituirli in » loro stato e dignità; la qual cosa non attenne loro,[2] ma » comandò che si facesse svellere dalle fondamenta la infe» lice Preneste, ed eguagliata al suolo v'andasse sopra » l'aratro e vi si seminasse il sale perchè non rimanesse di » lei palmo di vivo che la ricordasse. »[3] Secondo il Villani, Paolino di Piero, l'Anonimo Orvietano, e il cardinal Gaetani, condottisi i Colonnesi a Rieti, dove allora era la corte papale, gittavansi a' piè del tumido pontefice confessando i veri e i supposti delitti, fosse questo voler del papa, o pensassero per tal modo ammollire l'animo efferato di quel Vicario di Cristo. Dalla qual confessione tanto il detto Gaetani nel concilio tenuto da Clemente V per la causa di Bonifacio,

[1] Il Tommaseo nel suo pregevol commento erra in dicendo che: *Nessuno storico appone a Guido l'iniquo consiglio:* mentre ne lasciarono memoria il Villani, Lib. VIII, c. XXIII; Sant'Antonino *Cronaca*, p. III, pag. 248, col. 1, e Fr. Fr. Pipino ap. Murat., tomo IX, pag. 741, cho io abbia presenti.

[2] Villani, Lib. VIII, c. 23; e Tolomeo da Lucca negli Annali: *Demum post longam guerram et pugnam, mediatores se interponunt ad mandata: sed postea videntes, quod non restituebantur statui, iterato rebellant, et a Bonifacio se absentant et abscondunt. S. R. I.*, tomo II, pag. 1302 B; e Sant'Antonino, p. III, pag. 248, col. 1.

[3] Tosti, vol. II, pag. 50.

quanto il Tosti prendono argomento a dimostrare che non a patti, sibbene a discrezione resonsi i Colonna, perchè, elli dicono, non si conciliano le umiliazioni a cui discesero con una dedizione a patti, quasi ch' essa una delle condizioni imposte da Bonifacio a restituirli nel loro stato e dignità essere non potesse. Non dirò che Ferreto con più verosimiglianza racconta come i Colonnesi, sendo in via per Rieti, avuti secreti avvisi della mala disposizione del Pontefice inverso loro, volgessero altrove il cammino, perchè, giusta il giudicio del Tosti, qual ghibellino non uscia mai di sua bocca verità, e perchè o giungessero alla presenza del loro crudele nemico, o no, poco rileva, quando rimane incontestabile la capitolazione di Palestrina; il che voleva appurare contro le asserzioni del Cassinese, il quale per difendere un uomo di bruttissima fama trasse in voce di falsatore di storie l' intemerato Alighieri, e disse cose di lui da vergognarne, non dico un uomo di senno e di onore, ma lo stesso Bettinelli e il gregge volpino degli anonimi parabolani della così detta *Civiltà cattolica;* chè egli lo chiama: *iroso,*[1] *d' iratissima fantasia,*[2] *arrabbiato,*[3] *che verseggiava ad appagamento di vendetta,*[4] *che scriveva cose immaginarie.*[5] O stolti ammiratori della Divina Commedia diffusi per l' universo mondo, uscite una volta d' inganno, imparate lo scopo, la morale, la sostanza di quel poema che finora aveste per sacro e di-

[1] Tomo I, pag. 70.
[2] Tomo II, pag. 280.
[3] Tomo I, pag. 76.
[4] Tomo II, pag. 269.
[5] Tomo II, pag. 270. — Voi andate, o P. Tosti, assai più innanzi del povero Lamartine; conciossiachè questi, in que' suoi sragionamenti co' quali arricchì il *Siècle*, negando non che il genio, il merito dell' arte al nostro primo pittor delle memorie antiche, gli concede almeno la qualità di storico chiamandolo *gazzettiere fiorentino*, il che sembra che voi gli dineghiate col dire ch' ei *scriveva cose immaginarie*, non potendo supporre che voi con queste parole intendiate alla sola parte fantastica del poema, indispensabile in ogni lavoro di Calliope, anzi guardiate solamente la parte avuta sin qui per istorica.

vino, egli è tale chi vi ammaestra, che non vi può venir dubbio su la verità e giustizia delle sue parole! — Perchè, Reverendo, mentre lasciate dormire i vostri teologi, venite a porre a soqquadro la republica delle lettere, turbando la quiete de' sepolti sei secoli fa? chè io credo al certo che prima degli abbiosciati Italiani, si commovano nell'oscuro sepolcro le sacre ceneri del calunniato da voi divino Alighieri: il quale, quasi poco l'esilio, poco l'odio de' contemporanei, più infelice di Socrate, soffre dopo morte la guerra di quei che non perdonano mai; la qual cominciò quando la di lui salma tiepida ancora voleasi gittare alle fiamme, e ciò venía fatto se in un tirannello non vi avea più di carità e di pudore che in un ministro di Dio. Quindi la rabbia appiccò i denti al Poema; esso non più dettato a fine di volgere il secolo corrotto a virtù, si disse pensatamente composto a disfogo di personali vendette, quasi spremuto dal dolor dell'esilio. E tanto rumore si andò levando, tanto si amplificò l'ira dantesca, battezzata per ghibellina, da venire considerata quasi unica motrice del Poema sacro

Al quale à posto mano e cielo e terra.

Talmentechè pure il Foscolo non si tenne dal concedere gran merito a codesta ira, in gran parte immaginaria, e al guelfo Balbo bastò l'animo di scrivere che Dante « errò d'ire muni-» cipali, personali e quasi femminili contro ai cittadini, ai » vicini uomini pubblici e privati..... nel modo più acerbo, » più vendicativo, e men cristiano che sia, mettendoli » d'autorità usurpata ed atroce fra gli eternamente dannati.[1] Che Dante peccasse di municipalismo, che fosse d'animo molle anzi quasi femminino, e a toccare le colpe di tanti altro nol movesse che personali vendette, da tutt'altri udire il voleva salvo che da un suo biografo. Non è a creder però che io abbia il Poeta in concetto di un uomo quale mai non

[1] *Vita dell'Alighieri*, lib. II, c. 8, pag. 214, ediz. Le Monnier.

bevve aure terrene, di un uomo senza passioni, il che saria quanto dire giorno senza notte, sole senza macchie; anzi non ignoro che niuno più di lui fu dalle passioni affaticato, ma queste non furono di uomo volgare, sì di generoso, savissimo cittadino. E in quanto all' ira a cui si vuol così rotto dirò che quei tali non sarebbero venuti in questa falsa opinione, se l' animo di parte non li avesse impediti dal distinguere da esso vizio, il magnanimo sdegno[1] che in lui accendevano i patrii costumi in peggio mutati, le civili discordie, e il papato prima fonte e radice di ogni nostra sventura. E che fosse di questo temperamento l' Alighieri si à da quelli antichi, i quali, mentre sapevano essere meno parziali, disconoscevano l' arte di scrivere le storie non secondo verità, ma per gl' interessi di una sètta: imperocchè, come che si dicano ora guelfi ora ghibellini, non sono in quelle cronache mai per tal forma i fatti trasfigurati da non più riconoscerli, com' egli incontra in molti degli odierni, più presto romanzieri che storici. Ond' è che da quelli attingo quanto fa mestieri al mio proposito, poste da banda le immaginazioni in parte ridevoli, in parte maligne, degli scrittori della vita del più grande cittadino d' Italia.

S' egli è che il guelfo Villani ci dica che *si dilettò in quella Commedia di garrire e sclamare a guisa di poeta forse in parte più che non si conveniva*,[2] non dice che in niun caso si possa opporre a' suoi detti la verità, o che egli versi il fiele dell' animo suo vendicativo sopra persone degne di tutta lode, anzi cotanta fede gli professa che ad avvalorare la sua opinione, allega in più di un luogo i di lui versi.[3] Ciò per quello riguarda la veridicità del poeta; dell' intendimento,

[1] Egli stesso si fa chiamare

Alma sdegnosa,
Benedetta colei che in te s' incinse.
Inf., VIII, 44.

[2] Lib. IX, c. 134.
[3] Lib. VII, c. 39, 79; lib. VIII, c. 23.

così ragiona il Boccaccio, che a suo dire, conobbe alcuno amico dell'Alighieri: « Ragguardando Dante dalla sommità » del governo della Repubblica, sopra la quale stava, e vedendo in grandissima parte, siccome di sì fatti luoghi si » vede, qual fosse la vita degli uomini, e quali fossero gli » errori del vulgo, e come fossero pochi i disvianti da » quello e di quanti onori degni fussero, e quelli che a » quello s'accostassino di quanta confusione..... in una » medesima opera propose..... di mordere con gravissime » pene i viziosi, e con grandissimi premii i virtuosi e i valo» rosi onorare e a sè perpetua gloria apparecchiare.[1] Ecco, Padre Tosti, l'intendimento del sovrano poeta, che non verseggiava come voi diceste ad appagamento di vendetta, non calunniava, non falsava la storia, perchè così bassi pensieri non potevano capire in quell'animo nobilissimo, e quello straordinario ingegno avrebbe prima sofferto di morire inulto che rifarsi con le armi dei vili e dei tristi. E pur senza la testimonianza degli antichi, e dato ch'egli potesse essere di così ignobil sentire, in leggendo spassionatamente la Divina Commedia, ei ci fòra d'uopo ricrederci; conciossiachè, posto ch'egli per vendicarsi scrivesse contro Bonifacio, quale ira personale l'infocava contro Celestino V, Clemente V, contro Giovanni XXII? Personale vendetta il fece vituperare città, province intere? O non vedete, critici maligni, a quali ridicole conseguenze conducono le vostre premesse? — Ma che sarà di questa ira ghibellina se fia dato appurare che ei non fu ghibellino? chè son di credere ch'egli sia da avere maggior fede agli scrittori contemporanei e a lui stesso, che non a' suoi biografi odiernissimi.

Il Balbo, che solo a questo riguardo mi piace esaminare, dicendo che Dante « guelfo moderatissimo, bianco moderato » in patria, cacciato che fu per sospetto di ghibellinismo, si

[1] *Vita di Dante*, pag. 64, edizione Fiaccadori.

» fea per superbia ed ira ghibellino,[1] » parrebbe ch' ei tenesse bianco per sinonimo di ghibellino, e lo avrei creduto, se altrove egli stesso non avesse detto che parte bianca era una suddivisione de'guelfi;[2] l'Alighieri non venne cacciato *per sospetto di ghibellinismo*, da che non fu imputato di altra colpa[3] fuori di essere *de' maggiori governatori*[4] di parte bianca: e se i guelfi bianchi, cacciati di Firenze, si accomunarono coi ghibellini, non può inferirsi che divenissino tutt' una cosa con essi, se null'altro che il desiderio di rientrare il proprio nido li collegava. E posto che la comune dei Bianchi si trasformassero in ghibellini resta sempre a provarsi che Dante ormò il volgo della sua fazione. Per lo che ei mi sanno un poco di avventatezza queste altre parole del medesimo scrittore: « abbandoniamo il Dante politico, o almeno il Dante dubbioso, variante; e non per viltà, ma « per ira anch'esso barcheggiante. »[5] La politica dell'Alighieri può parere *dubbiosa*, *variante*, *barcheggiante*, a chi è incaponito in volere fare del poeta un puro guelfo innanzi

[1] Balbo, *Vita di Dante*, lib. II, cap. 1, pag. 203.

[2] La parte de'Bianchi era parte moderata de'Guelfi riaccostantisi a'Ghibellini. Id. Ib., lib. I, cap. 11, pag. 157. Riguardando alla origine di questa partizione de'guelfi, non si può dire che i Bianchi fossero più moderati dei Neri, e che più di questi si accostassero ai Ghibellini.

[3] Ciò testimonia Giovanni Villani, lib. IX, cap. 134, e vien confermato da queste parole del suo nipote: *Fuit morum mirabili praeditus honestate, omnique actu ordinatus atque compositus. Vita Dantis*, pubblicata dal Galletti e dal Boccaccio nella *Vita*, che dice: Senza cagione legittima, senza offese, senze peccato.... è furiosamente mandato in irrevocabile esilio. Pag. 27. — Il gesuita Bettinelli in fine delle Lettere Virgiliane, meglio asinesche, scrive: « Per ultimo avverti, benigno lettore, che se l'Alighieri fosse stato qualche cosa di buono non l'avrebbero bandito da Firenze. » E il gesuita Tiraboschi: « Se Dante fosse reo delle baratterie che qui (nella sentenza del bando) gli vengono apposte, non è si facile a diffinire. »

[4] Villani, lib. IX, cap. 134. — Alcuno potrà essere tratto in errore da queste parole del Villani: *Dante era de' maggiori governatori della nostra città e di quella parte* (*Bianca*) *benchè fosse guelfo;* ove dovessi leggere: *benchè fosse guelfo nero*. Simile inesattezza, specialmente negli antichi, passati per tante mani ignoranti, non dee recar meraviglia, nè il critico dee fermarsi ad un solo passo che stia in contraddizione con quanto antecedentemente e posteriormente dice lo storico.

[5] Balbo, l. c., lib. II, cap. 12, pag. 353.

l'esilio, e un puro ghibellino dopo il bando. Ma s'egli è vero, come predicarono i savi antichi, che debbe l'uomo, a fuggire infamia, l'una delle parti abbracciare, è indubitato altresì ch'ei si conviene tra due false opinioni cercare la retta; il che fece l'Alighieri, e ce ne assicura dicendo:

D'aversi fatta parte per sè stesso.[1]

Onde, s'egli era nato guelfo, e poi si trovò guelfo nero, ei non poteva dirsi *sdegnoso disertore*[2] di essa parte, s'ei si fosse reso ghibellino, perchè non v'era stata in lui elezione, e il nascere di una sètta più tosto che di un'altra, è mero caso, e non si può difendere che l'uomo non segua poscia quella che a lui sembri la migliore. Per la qual cosa il fiorentino poeta non fu co'guelfi, conciossiachè li vedesse sovente ciechi strumenti della teocrazia, impotente nella sua cupidità a unificare la nazione, e non mai desiderabile; si allontanava ancora dai ghibellini perchè anzi nemici de' guelfi che non tra loro concordi, volevano meglio una apparente soggezion dall'impero per ischermirsi da prepotenti vicini, di quello che desiderassero l'unità dell'Italia, da che li rimuovevano i miseri gareggiamenti municipali. Dante si tenea tra le due fazioni, perchè le vedeva disvianti da quella via, nella quale si doveano mettere gli Italiani per divenire nazione; senza che era e sarà impossibile la quiete e la felicità di questa penisola; onde si fa predire da Brunetto Latini:

La tua fortuna tanto onor ti serba
Che l'una parte e l'altra avranno fame
Di te; ma lunge fia dal becco l'erba.[3]

Tuttavia i guelfi del giorno, vedi cosa vieta, concederanno

[1] *Paradiso* XVII, 61.
[2] Balbo, l. c., lib. II, cap. 9, pag. 319.
[3] *Inferno* XV, 70.

non invenirsi in lui vestigio alcuno di ghibellinismo innanzi l' esilio; pure, come negarlo, elli diranno, quando frequenta corti ghibelline, scongiura imperatori a comporre Italia in un solo corpo, quando in fine egli *è nemico de' papi, de' quali niuno grande introduce mai nelle tre cantiche?*[1] Egli è inutile il dire, vogliono un Dante *ad usum Delphini*. Come che visitasse principi che teneano da l' impero, non disdegnava l' ospitalità dei guelfi Moroello Malaspina e Guido da Polenta; per che io non sono col Foscolo[2] a rigettare la testimonianza gravissima del Boccaccio e degli antichi commentatori, che ad esso Malaspina vogliono dedicata la cantica del Purgatorio, per questo che io non la vedo in contraddizione coi pensieri dell' altissimo poeta.

Ma ciò che a prima vista ne può mettere in brutto imbroglio, si è un passo che leggesi ne l' appendice a la vita di Dante scritta dal Boccaccio, il qual passo à dato l' essere ai caldi sostenitori del ghibellinismo dantesco, ed è questo: « Quello di che mi vergogno, in servigio della sua memoria, » e che pubblichissima cosa è, in Romagna lui ogni fan- » ciullo, ogni femminella ragionando di parte, o dannando » la ghibellina, l' arebbe a tanta insania mosso che a gittare » le pietre l'arebbe condotto, non avendo taciuto; e con » questa animosità si visse insino alla morte. »[3] A me reca sorpresa il vedere come tanto siasi scritto sul nostro più grande italiano, e tanta picciola dose di critica abbiasi adoperata a rintracciare il vero. Ch' egli a me sembra impossibile lo scrivere con retto giudicio dei tempi andati senza prima sceverare i documenti autentici dagli apocrifi, senza fare insomma uno studio analitico delle storie che di quelli ci rimangono, senza stamparci in mente una idea chiara dei

[1] Balbo, l. c., lib. II, cap. 6, pag. 280.
[2] Disc. sul testo ec., § 84.
[3] *Qualità e difetti di Dante*, dietro la Vita del medesimo, scritta dal Boccaccio, pag. 62.

tempi e degli uomini de' quali è nostro intendimento di favellare, senza procedere il più che si può liberi da passione o da preordinato sistema, e dai fatti si voglia dedurre la filosofia della storia, non quelli contorcere ai canoni di una scenza ideale.

Compartiva il Boccaccio la vita dell' Alighieri in questa forma: *Proemio. — Nascimento e studi di Dante. — Amore per Beatrice e matrimonio. — Cure familiari, onori ed esilio. — Fuga da Firenze e viaggi. — Morte ed onori funebri. — Rimprovero ai Fiorentini. — Statura, modi e abitudini.* — In questo ultimo capo, come è chiaro pel titolo, si discorre dei morali del poeta; pure assai più delle virtù che dei vizi, conciossiachè non vi si noti di questi che il suo trasporto per gli onori e le pompe. Nell' appendice però trovasi un capitolo: *Qualità e difetti di Dante* nel quale si fa presuntuoso, rotto alla libidine e ghibellino fanatico. Questo capitolo a me sembra da non doversi attribuire all'autore della Vita per le seguenti ragioni: perchè manca di quella grazia e vivacità tutta boccaccesca, come che lo scrittore si sforzi di aggiungerla, vi si ripete la già accennata divisione della patria in guelfi e ghibellini e perchè avendo l' autore avuto in animo di trattare a parte dei difetti dell' Alighieri, cosa punto ragionevole, ivi ne avrebbe fatto alcun cenno, e non avrebbe parlato di quella specie di vanità e desiderio smodato di onori ove non intendeva che favellare delle virtù. Inoltre il Boccaccio dimostra l' Alighieri modestissimo, melanconico, amante della solitudine, e quest' altro ce lo dà per istemperato nelle faccende d' amore, il che porta che uno sia di gaio animo e compagnone, perchè la solitudine e la tristezza non favori mai gli amori

Nodriti di pensier dolci e soavi.

E se veramente foss' egli stato di questo carattere, avremmo ricordo di altre donne da lui amate, o in sue poesie o negli

storici, come ci pervenne memoria di quelle del Boccaccio e del Petrarca. Infine perchè aveva notato il Boccaccio che l'Alighieri *ne' costumi pubblici e domestici mirabilmente fu composto e ordinato* e che *rade volte, se non domandato, parlava, e quelle pesatamente.*[1] Ora questa compostezza, questa ordinatezza e considerazione spariscono tostochè si faccia capace di puerili escandescenze, riprovevoli non dico in persone gravi e mature, che altresì in giovani. Talmentechè o non si vuole avere di quell'indole l'Alighieri, o rigettare come inverisimile, e ciò a me pare più secondo ragione, il fatto che il ci darebbe per uomo lievissimo. — Ma poi, ditemi, di grazia, o fautori dell'ira ghibellina, Dante d'animo sì altero e sdegnoso quale vien dipinto dagli antichi, e intollerantissimo ghibellino, giusta il vostro vedere, passa molti anni, e muore perfino sotto il tetto de'guelfi? Egli che avrebbe preso a sassi, come voi dite, fanciulli e femminelle avversanti parte d'impero, nelle corti guelfe non udia favellare se non se ghibellinescamente! Ovvero perdonava ai grandi ciò che non soffriva nella plebe? O io m'illudo, o voi non conoscete per niente l'animo del sommo poeta. Di più un ghibellino fanatico sariasi fatto predire che

. . . . quel che più ti graverà le spalle
Sarà la compagnia malvagia e scempia
Con la qual tu cadrai in questa valle:
Che tutta ingrata, tutta matta ed empia
Si farà contra te; ma poco appresso
Ella, non tu, n'avrà rossa la tempia.
Di sua bestialitate il suo processo
Farà la prova, sì che a te fia bello
Averti fatta parte per te stesso.[2]

Ancora: il ghibellino intollerantissimo a Farinata degli Uberti che gli diceva di aver dispersi per ben

[1] Boccaccio, *Vita di Dante*, pag. 45.
[2] Par. XVIII, v. 64 e segg.

due volte i suoi antenati con gli altri guelfi, così risponde:

> S'ei fur cacciati, e' tornâr d'ogni parte,
> Risposi lui, l'una e l'altra fiata,
> Ma i VOSTRI non appreser ben quell'arte.[1]

Qui indubitatamente non si professa ghibellino. Ma ciò che monta, come si sostenga il ghibellinismo dantesco, a dispetto della ragione dicavelo per me il Villemain: « Comment accorder l'apothéose de la comtesse Mathilde avec la partialité du Dante pour l'empire? C'est que le poète l'emporte en lui sur le gibelin.[2] »

E svanito il ghibellinismo dantesco che sarà mai della sua pretesa ardente ira ghibellina? « Il gran peccato di Dante, » così il Balbo, fu l'ira; l'ira che pur represse.... nelle » azioni, ma ch'egli sfogò in parole, non che perdonategli, » ma ammirate anche troppo dai posteri.[3] » — « L'ira ghibel- » lina di lui dividesi in tre; contra i guelfi in generale; con- » tra i papi in particolare; o la corte, o la curia di Roma » fondatrice della parte; contra i reali di Francia capi pre- » senti ed esageratori di essa. Si combinano, si accrescono e » si correggono a vicenda le tre grandi ire dantesche conti- » nuamente nel poema.[4] » Caro Balbo, l'albero genealogico di coteste ire dantesche non è intero; v'ha un'altra sorella, vi ha nel poema l'ira eziandio che si esercita nei ghibellini,[5] la quale non è compresa nelle tre sopra distinte. Dite, come battezzerete questa quarta? sieno ghibelline le tre e l'ultima? Vedi, lettore, ove si riesce allorchè si faccia subentrare al nobilissimo fine, avuto dal poeta in dettare il sacro Poema, l'immaginario spirito di vendetta. Il Balbo, uno dei più ze-

[1] Inf. X, v. 49 e segg.
[2] *Cours de littér. franç.*, tom. I, pag. 345, Brux. 1834.
[3] Balbo, l. c., lib. II, cap. 1, pag. 203.
[4] Idem, lib. II, cap. 2, pag. 229.
[5] Molti sono i ghibellini, puniti al paro de' guelfi da Dante nell'*Inferno;* non allegherò i più illustri: Farinata degli Uberti, Federigo II, Manfredi, Pier delle Vigne, Azzolino da Romano, il cardinale Ottaviano degli Ubaldini, Mosca de' Lamberti ec.

lanti sostenitori di questa ira fantastica, che ad ogni tratto mette in mezzo, tanto annaspa, che al fine inciampica e cade. Egli in un luogo chiama l'Alighieri *rivendicativo poeta.*[1] nella supposizione che quel Filippo Argenti da lui pizzicato nell'ottavo dell'Inferno, sia quell'Adimari di cui parla il Sacchetti nelle novelle: ma, come egli occorre a chi più per ispirito di parte, che secondo la natura dei fatti discorre, viene a contraddirsi più sotto dicendo che: *non sogliono gl' irosi essere vendicatori*,[2] ergo, Dante, giusta il suo giudicio, iroso per eccellenza, non era vendicativo. E il dire che si era il *poeta destinato a.... correggere sua età*,[3] s'intende per mezzo del poema; in qual maniera s'accorda con la supposizione che esso poema fosse partorito dalla immane ira dell'esule sventurato? Chè s' egli scriveva *ad appagamento di vendetta*, e pel momento vel concedo, non m' è poi dato nè men pensare che il poeta con questo operare, si figurasse d' essere in grado *a correggere sua età*, conciossiachè ei saria forza averlo per insensato, come più stolto bisognerebbe tenere il Boccaccio per aver dato fede a un impostore, che mentre scriveva solamente a sfogo di privata passione, volea dare a bere di scrivere a miglioramento dei patrii costumi. Or dunque non sarebb' egli alla ragione de' fatti più consentaneo, non si cesserebbe ogni contraddizione, facendo di Dante quell' uomo, quale ce lo dipingono, non dico il Boccaccio, e gli altri antichi, ma le opere sue, la sua vita, non guelfo, non ghibellino, amante appassionato della propria nazione, cantore della rettitudine; riconoscendo nel poema quella intenzione morale e civile, con la quale solamente può considerarsi come opera veramente grande o divina qual venne dal consenso universale qualificata?

Sarò forse in errore,[4] ma non senza qualche ragione:

[1] Balbo, l. c., lib. I, cap. 13, pag. 186.
[2] Idem, l. c., lib. II, cap. 5, pag. 261.
[3] Idem, l. c., lib. II, cap. 9, pag. 316.
[4] Mi consola il trovarmi all'unisono col signor Ranalli sul civile e mo-

perchè se debbesi veramente avere dell'Alighieri quella misera opinione che ce ne dànno i suoi storici odierni, dirò che rimangono ancora a rischiararsi molti tratti della sua vita, a confutare o rigettare i cronisti antichi e accordare Dante con Dante, i cui scritti sarebbero in perpetua contraddizione con le opere; se poi non fu egli, come io credo, un uomo affatto volgare, ci è forza il confessare che non possediamo uno scrittore delle di lui gesta, che per farlo ghibellino arrabbiato, non abbia avvilito la grandezza del sacro poema dicendolo opera dell'ira di lui vendicativa, e non sia caduto in frequenti contraddizioni. Nè tutto ciò dee fare specie, chi consideri la guerra accanita fatta al poeta da chi aveva utile a porlo nel dispregio degli uomini, e, potendo, nell'oblio, e che parecchi documenti che illustrano la sua vita, sono anzi che no di fresca data.

PARTE SECONDA.

L'ultima volta che il grande Aquinate da la cattedra di teologia facea nella parigina università risuonar la sua voce, noverava tra suoi più illustri discepoli un giovane italiano, costà mandato per le liete speranze del suo ingegno concepite da suoi confratelli in patria.[1] Era questi uno di quei forti

rale intendimento del poema di Dante non che circa il preteso suo ghibellinismo (Esame della *Divina Commedia*, nel quarto tomo de' suoi *Amm. di letter.* § 4-8). Gli aurei Ammaestramenti di letteratura del signor Ranalli non possono essere mai abbastanza raccomandati ai maestri ed alla gioventù; è il libro più compito e meglio inteso di quanti mai si scrissero su l'arte retorica.

[1] *Rev. P. Mag. Generalis Clemens Auximas, quia in Ægidio ingenium sagax, acre judicium, ac memoriam tenacem suspiciebat, cum Pa-*

intelletti de' quali in ogni età fu il nostro paese fecondo, ma forse con più profusione su lo spirar del medio evo; come dopo il verno infecondo le piante riconducono e foglie e fiori, e fronde e frutti, così dal sonno in che i barbari l'aveano assopita, scioltasi la patria nostra apparve rinvigorita di novelle forze. Quel giovane era Egidio Romano, che dato tutto l'animo a quegli studi che più allora erano in grido, l'astrusa teologia e la scolastica, favorito grandemente da natura, levò in breve tempo profitto grandissimo de' suoi studi, e fama forse anche al di sopra de' meriti. Ma ciò di che andrà sempre lodato tra i buoni, è la memoria ch' ei serbò del maestro, come si fe chiaro pel calore che pose nel difenderlo da alcuni malevoli che gli apponevano ereticali errori.[1] Nulla potei rintracciare della sua vita prima del 1281, nel quale anno prese parte contro i Mendicanti che si usurpavano certi privilegi, di che, se t'è in talento, vedi il Fleury,[2] sendo che a me non caglia di intrattenermi in simili quisquilie; e come si à dal Panfilo[3] in questo stesso anno già baccelliere di detto studio, e diffinitore della provincia romana, presiedè al capitolo generale del suo ordine avuto in Padova, e circa questo tempo o poco dappoi chiamato a insegnar teologia e filosofia[4] nel luogo del suo maestro, sembra che questo onore gli procacciasse l'incarico d'instituire il primogenito di Filippo III l'Ardito, Filippo il Bello, a di cui inchiesta compose il celebre trattato *De regimine principum* del quale più sotto parleremo con qualche estensione. Mosso forse da lo amore di dire cose nuove, o da quella vanità, che quasi

risios.... misit ubi animum ad scholarum esercitia sub D. Thoma de Aquino tanto conatu appulit, ut æquales omnes sine omni æqualitate superaret. Ossinger, *Biblioth. Augustin.*, pag. 237.

[1] *Venerabilis P. Ægidii etc., defensorium seu Correctorium correptorii libror. S. Thomæ etc.*, Napoli, 1644, in-4.

[2] *Storia Ecclesiastica*, ad a. 1281.

[3] *Cron. Ordin. Eremit. S. Aug.*, pag. 32.

[4] Sammartani, *Gallia Christiana*, tom. II, pag. 78., A. — Bruck. tom. III, pag. 823. — L'Ossinger tace della cattedra di filosofia.

sempre accompagna l'uomo, di fare parlar di sè, pubblicò certe sue idee in fatto di religione, che al Tempiere vescovo allora della metropoli francese, parvero da doversi ritrattare; ma a questo ei non divenne, se non quando portatosi a Roma (1283) offrì[1] a papa Onorio di fare quello che al vescovo parigino avea dinegato. Ei non dovè però soggiornare a lungo in Italia, conciossiachè in questo medesimo anno, morto Filippo l'Ardito poco dopo il ritorno da la infelice spedizione di Spagna, veniva egli scelto dal corpo universitario a complire col nuovo re,[2] Filippo il Bello, già suo discepolo: la qual circostanza dovè non poco influire ad eleggerlo a tale ufficio; pure qualche parte è da concedere anche alla di lui facondia e dottrina conosciutissime. Tanto che due anni dopo sparsosene ovunque il suono, fu causa che i suoi confratelli pubblicassero un decreto, nel capitolo generale di Firenze, che à qualche cosa dell'originale, una impronta del tempo d'incipiente civiltà, voglio dire il fanatismo. Eccolo volto in nostra lingua: *Conciossiachè la dottrina del nostro frate Egidio allumini l'universo mondo, decretiamo e ordiniamo ch' essa sia inviolabilmente venerata, acciocchè tutti i lettori del nostro ordine e gli studenti accolgano e approvino le opinioni, le tèsi e le sentenze sì scritte che da scriversi dal prefato nostro maestro, e con tutta quella sollecitudine che fia loro dato siano instancabili difensori della sua dottrina, all'oggetto, che essi illuminati, possano altri illuminare.*[3] Ecco come l'autorità schiacciava la ragione; chè predicata per buona una dottrina, l'uomo dovea bere grosso a costo di affogare il senso comune, se non volea passare per eretico e finire sul rogo.

Questa splendida fama, in parte meritata dal romano filosofo, penetrava anco le corti, sì che i principi di quel se-

[1] Vedi Rayn., a. 1283, n. 76 e il Fleury.
[2] Vedi l'orazione ch' ei recitò in tal circostanza presso l'Ossinger, l. c.
[3] Vedi il tutto nell' Ossinger, l. c.

colo facevano a gara per possedere opere uscite della sua penna, e che ellino stessi gli commettevano. Il Bruckero su la fede del Mireo ci fa sapere ch' egli si guadagnò l' affetto del re britanno, probabilmente Edoardo I, con quel Commentario ch' ei distese sul libro *De Anima* di Aristotile [1] e che a questa opera si doveano, in certo modo, tutti i non pochi monasteri che un giorno possedevano gli Agostiniani in Inghilterra. E in simil guisa si conciliò Guido conte di Fiandra sponendo a petizione del di lui figlio i libri degli *Elenchi sofistici;* al qual lavoro si vuole attribuire, aggiunge il Mireo, la fondazione del monastero Gandavense. [2] Per la qual cosa, se davanti i suoi confratelli veneravano in esso il sapere, riconobbero ben tosto in lui un possente protettore e fautore dei loro interessi; ond' è che nel 1292 nel capitolo tenuto a Roma il sesto di gennaio fu eletto a generale dell' ordine. [3]

Nel 1294, salito Bonifazio VIII all' apostolico seggio per quella via che a tutti è noto, trovossi ben presto ne la necessità di una dotta penna che oppugnasse per lui l' opinione che fino a quel tempo si ebbe in Cristianità del non potere un papa rinunziar la tiara, opinione avvalorata dagli scritti dei Colonnesi da lui provocati come sopra è dimostro. Scrisse allora Egidio, come detto è, l'opera *De renunciatione papæ.* Quanto questa valesse a quietare gli spiriti sollevati a tanta novità, non saprei ben dire; probabile è senza dubbio, che in tempi ne' quali in sì poco conto s'avea la ragione, una tanta autorità rassicurasse molte coscienze. E poichè i Colonnesi pubblicarono il loro scritto nel 1297, quell' opera che contro questo principalmente è rivolta d' uopo è che qualche tempo dopo fosse scritta. Dimodochè egli è falso ciò che supposero

[1] *Comm. in Aristotelis libros de anima ad Eduardum Angliæ regum.* Venetiis 1501.
[2] Bruckero, *Hist. philos.*, tom. III, pag. 824.
[3] Spondano, *Ann. Eccles.*, tom. I, pag. 299, VII, e il Fleury, *St. eccles*, ad a. 1292.

gli scrittori della Storia letteraria di Francia, [1] cioè che in merito di essa lo chiamasse Bonifacio all' arcivescovado di Bourges, quando egli era insignito di tal dignità sino dal 1295: e più probabile l' opinione del Moreri [2] che il fa assunto a tal grado per dato e fatto di Filippo il Bello. Nel seguente anno 1296 lo troviamo primate d' Aquitania, e da ciò si rileva che fino dal 1295 avea rassegnato l' ufficio insegnativo, se ciò non fece fino d' allora ch' egli era eletto a generale del suo ordine.

Venne finalmente il 1302, in cui l' odio già innanzi conceputo da Filippo il Bello contro papa Bonifacio proruppe in manifesta discordia, dopo che questi non gli attenne la promessa di farlo imperatore, anzi suscitògli in Fiandra funestissima guerra nella quale, stando al Muratori, [3] perirono oltre trecentomila eletti Francesi. Esacerbato il re da la sleale condotta del pontefice, procacciava di rifarsi contro lui in ogni modo, per che e' si pose a favoreggiare Stefano Colonna suo nemico, chiudea prigione il vescovo di Pamiers apponendogli ch' era paterino; sfruttava le sedi vacanti, pretendea le investiture. Lascio considerare al mio lettore, se queste cose erano tali da invelenire Bonifacio, che di presente mandava ai prelati francesi di condursi a Roma, e il re lo difese: incitò per lettere il re d'Inghilterra a muover guerra a Filippo, promettendogli aiuti grandi, ma quegli, sperimentato altra fiata la infedeltà del Papa, stette in sul diniego: irritato della negativa gli spedì altre lettere nelle quali asseverava appartenere il regno di Scozia alla Sedia apostolica. Tentò eziandio l' animo di alcuni grandi di Francia per ismuoverli a insidiare [4] la vita del loro sovrano,

[1] *Histoire Litter. de France*, tom. XVI, pag. 26.
[2] *Dictionn. histor.*, art. Colonna Egidio.
[3] Nelle note al Mussato, *S. R. I.*, tom. X, pag. 294.
[4] *Pollicitationibus aliquot Procerum Francorum animos tentavit ut regi insidiarentur. Alb. Muss.* ap. Muratori *S. R. I.*, tom. X, pag. 294. — Così Sisto IV immischiavasi nella congiura de' Pazzi, e colle scomuniche punì

ed ebbe il dolore di non trovare chi gli prestasse mano al regicidio. A tanta contrarietà di cose, egli che non soffriva contraddizioni, arse tutto nel core d'ira e di rabbia, e uscito quasi de' gangheri pubblicò una epistola sullo stile di quelle de' celesti imperatori de la China, nella quale scriveva al Francese: *Che, poscia ch'egli era signore del mondo, non solo nello spirituale, ma nel temporale altresì, voleva ch'ei riconoscesse da lui il regno, e sentenziava eretici tutti quelli che altrimenti pensassero.*[1] — Il sagacissimo non s'avvedeva che già non era più la tenebrosa età di Gregorio VII, e che se pure allora era un sogno il pretendere di sommettere il mondo al dominio de' preti, dopo Crescenzio e Arnaldo era fantasima tale che solo ad uomo accecato dall'ira poteva entrare nel capo.

Non atterrì Filippo a le comminazioni papali; schermivasi da le Bolle con gli scritti d'uomini valentissimi, a capo de' quali stava il celebre Giovanni d'Occam che simultaneamente adoperava la penna a pro' de l'imperatore Luigi di Baviera, in sostenendo l'autorità civile contra le usurpazioni del poter clericale. Vogliono alcuni che in questo frangente prendesse Egidio le parti del Bello, altri quelle di Bonifacio: a corrobo-

Lorenzo di non essersi lasciato ammazzare. Cantù, *St. univ.*, lib. III, c. 20. pag. 550.

[1] Il testo nelle note ad Albertino Mussato, ap. *S. R. I.*, tom. X pag. 299. — Il Cantù, nella sua *Storia universale*, scrive: Il guarda sigilli Pietro Flotte e l'avvocato Nogaret, maligni e caparbi.... sparsero due lettere finte o interpolate, una ove il pontefice, con franchezza assoluta e concisa sponeva quelle pretenzioni che la Corte di Roma velava in buone parole ec. ec., lib. XIII, c. 6, pag. 475. — Ora il Voscovo Tolomeo da Lucca contemporaneo di Bonifacio, che dove può lo scusa, o difende col silenzio, dopo avere accennata la causa prossima della rottura tra lui e il Bello, dice: *Bonifacius literas transmittit Regi Franciæ nimis fastuosas cum bulla ad perpetuam rei memoriam; in quo facto utraque pars multum erravit. Et hæc per malos consiliarios turbatio est exorta, primo quidem ex parte Bonifacii, quia, quod asseruit non continebat simpliciter veritatem. Scripsit enim sic eidem: Quod cum ipse esset dominus Mundi tam in spiritualibus, quam in temporalibus, volebat quod recognosceret regnum ab ipso, et contrarium tenentes judicabat hæreticos.* etc. etc. *Hist. eccles.* ap. *S. R. I.*, tom. XI, pag. 1221, D. La medesima cosa asserisce negli *Ann.*, l. c. pag. 1305.

rare la loro opinione, mostrano i primi l'opera *De Pontificia potestate* [1] che trovasi a stampa sotto il suo nome nella raccolta del Goldasto; [2] questi la dicono fattura de' protestanti per valersi del fascino di un nome grande; e suppongono, anzi accertano essere manoscritta la vera opera di lui compilata a favore del pontefice; ma gli argomenti di che si valgono costoro non reggono gran fatto alla prova. Conciossiachè a chi ricordasse avere Egidio già in grazia di Bonifacio dettata l'opera *De renunciatione Papæ*, uom potrebbe rispondere che allora il Pontefice e il re erano amici, e non si veniva punto a offendere le ragioni di alcuno di loro: non è a far caso di quello narra l'Ughelli, [3] cioè che il nostro autore tolse a difendere Bonifacio quando già era nel numero de' più, perchè ciò potè essere senza attaccar direttamente Filippo, rivolgendosi contro quelli che per lui accusavano di resía quel pontefice nel Concilio di Vienna. Così poco monta il dire che Egidio per esso lavoro caduto nella disgrazia del re soffrisse gravi traversie, quando non se ne dà, che a me sia noto, nessuna prova, ed è saputo da tutti come onorevolmente venne sepolto in Parigi. Altra via a sciogliere questo nodo non vedo, se non ricorrere a' manoscritti, e sincerarsi se v' è di fatti un' opera di natura contraria a quella pubblicata dal Goldasto; e quando si trovi, considerare attentamente se non v'à dubbio che ella sia di scrittura per lo meno anteriore alla stampa de l' altra. [4] Intanto a Bonifacio successe, il 1303,

[1] Seppi pel signor Amari come sotto il titolo: *Quæstio etc. pro et contra pontif. potest.*, in-4, *cum E. Richeri apologia pro Gorsonio*, senza data di luogo fu pur pubblicata nel 1676. — Tra gli scrittori di storia ecclesiastica che attribuiscano al nostro Egidio l' opera data alla luce dal Galdasto, trovo lo Spondano, *Ann. eccles.* ad a. 1302, pag. 312, XII, il Dupin, *Biblioth. des auteurs ecclés.*, tom. II, pag. 60, col. 2.

[2] *Monarch. imper.*, tom. II,

[3] *Colunnensis fam. nobilis. S. R. T. Cardin. ect. imagines.*, *Romæ* 1650.

[4] Nel catalogo MS. dei libri stampati della libreria Imperiale di Parigi, all' articolo *De Pontificia potestate* si dice che essa fu composta per ordine di Bonifacio VIII. Ma nè pur di questa notizia, comunicatami dal signor Amari, può farsi alcun calcolo, da che non si allega donde fu tolta.

Benedetto XI, alla cui elezione, scrive Dino Compagni nel secondo della sua Cronica « il mondo si rallegrò di nuova luce; » cominciò a fare opere piatose, perdonò ai Colonnesi e » restituilli ne' beni. » Ma egli incontrò la sorte de' buoni, voglio dire breve regno, chè nel 1305 uscì delle fatiche di questo mondo. In questo stesso anno a dì 12 novembre per industria de' Colonnesi e volere del re di Francia cadde la elezione in Bertrando del Gotto, arcivescovo di Bordeaux. Questi ad ottenere la tiara ebbe a promettere con sacramento a Filippo il Bello, tra le altre cose, di annullare la memoria di Bonifacio VIII: a la qual condizione consacrato pontefice e tolto il nome di Clemente V, si trovò tosto in bruttissimo imbroglio, sendochè fosse nel bivio o di rompere la data fede e tirarsi addosso l'ira del furibondo Francese, o sivvero di far cosa perniciosissima alla Chiesa: se non che lo sovvenne a tempo il consiglio dell'astuto cardinale Niccolò da Prato, col mettergli davanti come ad uscire d'impaccio, dovea far persuaso il re che affare di tanto momento non era dato risolvere senza un concilio; ed intanto, temporeggiando, avviluppare la cosa quanto meglio sapeva. Così fece egli, e per consentimento di Filippo, convocatosi il concilio in Vienna del Delfinato nel 1211, Bonifacio VIII venia purgato da la taccia di resia appostagli dal re: ma in cambio il pontefice partì seco lui gli averi dei malarrivati Templari che erano a tale oggetto imputati d'empietà e di resia.[1] Presente a questo concilio trovossi ancora il nostro Egidio, ma s'ignora qual parte vi prendesse, nè si può conietturare, con qualche ombra di verità, prima di saper con certezza s' egli scrisse l'opera che leggesi nel Goldasto, o altra diversa.

[1] Dicono che Molay (gran maestro) morendo, citasse entro un anno il papa e il re al tribonale di Dio. E vi comparvero difatti: ma prima spartironsi tra loro dogentomila fiorini d' oro de' beni mobili de' Templari ec. ec., Cantù, *St. univ.*, lib. XIII, c. 6, pag. 192. — Che fosse disfatto l'ordine de' Templari per trarne di loro molta moneta lo dicono: Fr. Fr. Pipino c. 49. — G. Vill. l. VIII, c. 92. — S. Anton. p. III, tit. XXI, n. 1, c. 1.

Vuole l' Ughelli, e ben conosciuta è la di lui trascuraggine, che per l'opera sopra allegata scritta in difesa di Bonifacio, non venisse, ad instanza di alcuni grandi di Francia, pubblicata la sua promozione al Cardinalato, a la qual dignità stando all'Ossinger fu ascritto per Clemente V nel 1315, cioè un anno dopo che questi era morto. Or bene, ammettendo pure che sia un errore di stampa, e debbasi leggere invece 1213 o 1214, Clemente che di pontefice avea solamente il nome e la pompa, mentre Filippo a suo senno volgeva le chiavi rugginose, avrebb' egli potuto chiamare all' onor della porpora uno al re francese nemico?

Due anni dopo la morte di questo pontefice, sendo in Avignone, venne Egidio al termine del viver suo; e giusta gli ultimi suoi desidèri furono le sue spoglie mortali trasportate a Parigi, ove nel tempio de' suoi frati eremitani di Sant'Agostino venivano tumulate con sopravi questa iscrizione da eccitare l' invidia allo stesso Boucheron: eccola:

HIC IACET AULA MORUM VITÆ MUNDITIA
ARCHI-PHILOSOPHIÆ ARISTOTELIS PERSPICACISSIMUS
COMMENTATOR
CLAVIS ET DOCTOR THEOLOGIÆ LUX IN LUCEM
REDUCENS DUBIA
FR. ÆGIDIUS DE ROMA ORD. FRATRUUM EREMIT.
S. AUGUSTINI
ARCHIEPISCOPUS BITURICENSIS QUI OBIIT
ANNO D. 1316 DIE XXII MENSIS
DECEMBRIS.[1]

Queste poche notizie spigolate qua e là in molti libri, crivellate con una qualche diligenza e ordinate quanto il comportavano, forse daranno lume a chi si porrà dopo me, con più abbondevol materia, a stender la vita di questo

[1] Ossing., l. all., pag. 242.

illustre italiano, del quale a me non rimane se non dire alcun che della sua dottrina. Il Bruckero [1] (non ebbi il destro di consultare il Ritter) ci fa sapere ch' ei non fu stretto seguace del peripateticismo, perchè seguì il metodo arabico-scolastico, come si rileva da vari suoi scritti metafisici, ne' quali si vedono con grande sottigliezza accumulate questioni inutili ed oscurissime a far, più che altro, mostra di prestante ingegno. Lo stile n' è disadorno, anzi rozzo e squallido, conciossiachè a quei tempi si credeva, e pare che i nostri scenziati siano sempre in questa opinione, che *ornari res ipsa negat contenta docere*. — E scendendo ai particolari, non si vuole avere in quell'alto concetto di politico in che l'ebbe il Morlier, [2] nè con il Cantù [3] farlo bello di pregi non suoi; chè egli scrive: « I primi due libri *De regimine principum* di Gilles di Roma... sono una direzione di coscienza pei re: il terzo un trattato di diritto politico, esaminando le varie forme di governo e le leggi civili che vi si riferiscono; discute le opinioni di Aristotele e di Platone, e il frammento d' Ippodomo pitagorico. Nemicissimo della servitù personale, non riconosce regno se non si conformi all'eterne leggi della giustizia, parteggia per la repubblica almeno ne' piccoli stati. Singolar monumento della cultura elevata che conservarono alcuni spiriti del medio evo. » Con più esattezza poteva dirsi che il primo libro discorre del governo di sè, del governo de la famiglia il secondo, e tutti due formano un trattato d' Etica: nel terzo si parla del reggimento dello stato, ed è ciò che noi diciamo un trattato di politica. Non è poi vero che discuta le opinioni d'Aristotele, dal quale al contrario non si discosta se non quando, e raro è il caso, la dottrina cristiana vel costringe; [4] e non di suo, confuta Platone e gli altri, ma dietro quello che ne disse lo Stagirita, come può sincerarsi chi

[1] *Hist. Philos.*, tom. III, pag. 825.
[2] *Essai de littérature*, tom. II, pag. 189, ap. Bruck. l. c., pag. 825.
[3] *St univ.*, lib. XIII, c. 29.
[4] Vedi lib. I, p. 1, c. 4, pag. 9.

raffronti il Libro II dell' opera di questo, con quanto ne dice Egidio. Così non trovo che parteggi per la repubblica nè meno ne' piccioli stati, ma, comechè prediliga la monarchia temperata, reputa buona ogni forma di governo. [1] Il merito suo proprio anzichè essere nella originalità dei concetti ch' egli attinse per intero da lo Stagirita vestendoli alla scolastica, sta nel professare una sana dottrina e nel parlar con onesta franchezza ad un despota cui di continuo va ripetendo che i principi *debbono essere buoni e virtuosi acciò ch' ellino siano signori naturali*, cioè di diritto, legittimi, *perchè, se ànno difetto di senno e virtù, elli è più degno che siano servi che signori.* [2] Questo libro pieno de la sapienza degli antichi, avvegnachè riesca anzi che no di fastidiosa lettura, in grazia de la sua forma scolastica, cioè quell' ordine appariscente, quelle continue ripetizioni ed epiloghi, senza che gli scrittori credevano di non riuscire chiari a bastanza, fu dettato da l'autore nella lingua delle scuole e dei dotti, in latino, e poi, a quanto pare, da lui stesso traslatato in francese, leggendosi in un Codice de la libreria imperiale: *Cy commence le livre du Regime des princes, translaté du latin en françois par missire Gilles de Rome, archevesque de Bourges, en la faveur et contemplaction du très excellent prince Mons. Loys, fils ainé de Philippe le Bel, roy de France.* [3] Altra traduzione nella stessa lingua, molto più conosciuta, e su la quale sonosi fatti i vari volgarizzamenti de le librerie fiorentine, è quella di un certo Henri de Gauchy, [4] che l'ab. Lebeuf, ne le sue *Ricerche* [5] sopra le più antiche traduzioni nella lingua de la sua patria, vorrebbe convertire in Henri de Gand, su la fede di un solo manoscritto: ma i Codici fiorentini portando chiara-

[1] Vedi lib. III, p. 2, c. 2 e 3.
[2] Lib. I, p. 1, c. 3, pag. 7.
[3] MS. fr. n. 7073, Vedi *Hist. littér. de France*, tom. XX, pag. 173.
[4] Il Signor Amari mi indicò otto Codici di questa traduzione, e nove di un' altra fatta per un tal Jehan Galein.
[5] *Mém. de l'Acad. des inscript.*, tom. XVII, pag. 733.

mente Gauchy, avvalorano contro la sua, la opinione degli scrittori de la storia letteraria di Francia. Il Gauchy [1] poi o traslatò dal compendio latino, [2] o da se stesso ristrinse in in uno il contenuto di più capitoli, e alcuni pochi nè tralasciò, o sivvero i volgarizzatori italiani si presero questo arbitrio; imperocchè il numero dei capi in questa traduzione è minore di sedici di quello del testo latino a stampa: ma non pubblicando come volgarizzamento questo lavoro, chè offro agli italiani qual testo vetustissimo di lingua, così credo superfluo il notare ai vari luoghi i capitoli mancanti, di che d' altronde può venire a notizia chiunque raffronti con questo l' originale.

E cotesta opera venne in tanta fama che non pur nelle lingue viventi, ma videsene una traduzione perfino in ebraico, [3] nè questa rinomanza fu passeggera presso gli oltramontani, conciossiacchè sappiamo che Gustavo Adolfo facea sì gran conto di un trattato *Du gouvernement des rois et de leurs lieutenans*, [4] compilato da anonimo su quello di Egidio, se pur non n' è una libera traduzione, da ordinare che lo si ponesse in mano di sua figlia, la celebre Cristina di Svezia, che scesa in Italia divenne splendida protettrice de le arti belle e delle lettere.

In italiano tre diversi volgarizzamenti possiedono le pubbliche librerie di Firenze [5] tutti di molto pregio, se bene mi sembrasse da prescerre il Magliabechiano se non per altro, per avere la data del 1288 della stessa mano di chi scrisse

[1] La versione del Gauchy, comecchè rara, si trova a stampa, e una opia almeno ne possiede la I. libreria di Parigi.

[2] Il *Compendium libri de regimine principum*, Cod. 2191, della libreria del re in Parigi, me lo fe conoscere il signor Amari.

[3] Wolfio, *Biblioth. Hebr.*, tom. III, p. 1206. Il signor Amari m' additò la seguente traduzione d' anonimo in ispagnuolo: *Regimiento de los Principes por fray Gil Romano*. Sevilla 1494 fol.

[4] *Hist. de Christine etc.* par J. P. Catteau–Calleville, Paris 1815, pag. 123.

[5] Codice Laurenz. 116, Plut. 89, sup. — Cod. Magliab, 59, Pal. I. — Cod. Riccard., 2287.

l'intero Codice: considerevole antichità, mentre, la prima opera del primo padre di nostra lingua *La vita nova*, apparve sei anni dopo, nel 1294. Per quello che spetta alla qualità del dettato, che sia di buona lega ce ne dà malleveria la data, e chi abbia niente niente di pratica in materia di lingua vedrà ben tosto ch'esso è oro e di quel fino: a cui poi bisogna l'autorità per formare i suoi giudizi, basti per tutti quella del Nannucci, tolto è ormai un anno all'amor degli amici, e all'onore delle lettere, che l'ebbe per così cara gioia da non doverne privare il suo *Manuale di Letteratura* nel quale ne inserì vari capitoli. Egli stesso in queste parole che leggonsi a piè del manoscritto: *questo libro maestro.... à traslatato di latino in francesco eddio di francesco in toscano* etc., crede trovare il nome del volgarizzatore sciogliendo quello *eddio* in *et* e *Dio* per Diotidiede; il quale, secondo lui potrebbe essere il Bonincontri conosciuto, se ben rammento per altri lavori di simil sorta. Per certo egli avrà avuto esempio di *Dio* per Diotidiede; più duro a credere m'è che in quei tempi, in cui al proprio nome si univa il patronimico e 'l gentilizio, se era già formato, qui si ponesse asciutto asciutto il solo battesimale.

E per quanto potesse muoversi qualche altro dubbio eziandio, credo bene non dovere spendere altre parole in cosa di sì poca levata, mentre con maggior profitto si porranno nella ricerca del dialetto in cui questo volgarizzamento era dettato, per trovar quindi la patria de l'autore. Cosa notevole, e che ignoro se uomo incontri fuori d'Italia, si è la facilità di nostra lingua a piegarsi a una moltiplice pronunzia; chè non che in ciascuna provincia essa varia, ma sì in ogni città, in ogni villaggio, talora non più di tre o quattro miglia l'un dall'altro dilungato: anzi, che dissi? ciò è nulla, ciascun luoghetto à una diversa cadenza nel discorso, da che pur senza altro può, chi abbia qualche pratica dei vari paesi, argomentare donde uno venga; e non basta, chè ogni città,

ogni villaggio, ha parole sue proprie; e tali che molte fiate, chi vi ponesse mente, potriano arricchire il bel tesoro del patrio idioma. Quante idee non occorrono, le quali a scapito della chiarezza e della brevità difettano di un segno, di una parola che le rappresenti? — Da una balia pistoiese udii *notticare* in senso *andar di notte:* che pregata a volere intrattenersi ancora, ella rispose, no signori che non vo' *notticare;* quando non avesse che il significato di nottare, ha maggior bellezza, e però è da preferire. Abbiamo noi una voce che risponda all'*appilucato* dei fiorentini? nol trovò il Tasso che disse.

Mezzo tra 'l sonno e l'esser desto.

Non può piacere in poesia, perchè rifiutarlo nella prosa? Vi paion dunque da porre al bando cosiffatte voci, perchè per avventura non s'incontrano in alcun de' classici? in buon'ora, chi dà la lingua ai grandi scrittori se non il popolo? Quale speranza avremo di accrescere e abbellire la nostra favella se muffiremo nei trecentisti? Non voglio dire con ciò che dobbiamo tralasciare affatto di studiarli, ma che uno studio non men profittevole è quello della lingua parlata, ove non sia corrotta, sorgente cui con un po' di gusto e di giudizio può ciascuno attingere mille grazie nuove e native di elocuzione, frasi, proverbi e mille parole che comechè non registrate ne' vocabolari, sono di quel purissimo oro del trecento con di più tutta la freschezza della vita.

Tornando a bomba, sapeasi col Gigli, che i Sanesi usarono l'*a* piuttosto che la *e* come nei verbi così in alcuni nomi, e senza lui sappiamo che fino a questi giorni i popolari di Fonte Branda e di Salicotto lo praticano, dicendo *essare*, *intendare*, *opare*, *piatoso* e simili. Or bene, quando vi dicessi che in questo volgarizzamento è continuo l'abuso di questa *a*, avreste difficoltà a credere che da Siena fosse l'autore? Di più *ine* dissero gli anchi Sanesi per *ivi*,

e in esso si trova *ine; di che* per *laonde*, *die* per *deve* sono comunissimi nell' opere di Santa Caterina, e quivi pure si leggono insieme a *cavelle* che il Gigli vuol derivare dal longobardo *cuel*, e la dice voce più propriamente sanese, ed lo la udii in Urbino e l'odo tutto giorno qui su la Modina, cosicchè un urbinate o questi montanari potriano anch'essi dirla *più propriamente loro*.

Che Siena adunque sia la patria del volgarizzatore di codesta opera di Egidio, parmi che non possa porsi in dubbio: chi si foss' egli però, è cosa ben oscura ai miei occhi, e di sua condizione può dirsi al più ch' ei dovette esser cherico, se vogliamo valutare i lievi indizi ch' egli stesso ci ministra, conciossiachè si dia pena di aggiungere al testo cose in prò di Santa Madre Chiesa, a costo ancora di commettere un anacronismo; così dicendo di Dionisio di Sicilia « che » perciò ch' elli amava più il suo proprio bene che quello del » comune, ellì era tiranno, sì che non gli caleva di tóllare » nè le cose sacre nè di spogliare il suo popolo, » in luogo di *cose sacre* pose *Santa Chiesa*.[1] Tanto basti dell' autore del volgarizzamento; veniamo ad altro.

Probabilmente ad alcuni filologi spigolistri e chiarissimi non garberà gran cosa la regola da me tenuta in fatto di ortografia; pur sia quelch' esser ne vuole, non menerò a rumore la repubblica letteraria per cosa di picciol momento, nè mi adirerò dello scalpore che possa altri levarne. E' mi fu avviso di ridurre alla moderna scrittura questo antico testo ogni qualvolta potea ciò farsi senza nocumento o della storia della lingua o del dialetto in che fu dettato: cosicchè raddoppiai le consonanti, recisi le

[1] Lib. I, p III, c. 3. Nello stesso capitolo dimenticai notare quest' altre interpolazioni, dopo le parole: Donde ciascuno naturalmente die piu amare e mettere innanzi Dio e l' utilità comune, aggiunge *e le cose che partengono a Santa Chiesa*; più sotto: Donde il re die fare il contrario e die amare più Dio, egli arroge *e Santa Chiesa*; come anco più abbasso ove leggesi *ei tolse i beni sacri*, e vi pose i *beni di Santa Chiesa*, e qualche altra volta.

soperchie vocali scrivendo accompire, acconcio, ingegnoso, voce, in luogo di acompire, aconcio, ingegnioso, vocie, chè niuno ignora, aver così costumato gli antichi, e non mancano esempi a stampa[1] di usi sifatti per chi creda aver in tal guisa adoperato gli idioti copisti in grazia dell' armonia, talchè il trovarsi ora raddoppie ora scempie le consonanti, or la ridondanza or no delle vocali debba giudicarsi arte finissima degli scrittori. Raddrizzai pure quante voci erano storpie, quali albrito, grolia ed altre, chè sarebbe ora e di alleggerire di simili sconcezze i vocabolari e le edizioni dei classici, distinguendo una volta gli errori de' menanti dagli idiotismi degli scrittori. Le due *ll* mutai nel *gli* ora corrispondente, salvo che nelle parole *elli* e *quellino* cui ha fatto grazia la moda, serbai l' antica forma a *esemplo* e *templo*, che tuttodì usiamo in poesia, ed ogni desinenza antiquata dei verbi e dei nomi. Vero è però che per quanta diligenza v' abbia posto, non sempre l' occhio mi ha servito con fedeltà, per che alcune parole sono rimaste scritte all' antica.

Egli è a dire infine come questo trattato *De regimine principum* fu da molti confuso con altro di simil titolo di San Tommaso d' Aquino[2] quantunque diversissimo e per la disposizion della materia e per la mole: di che può capacitarsi chiunque dia una sola occhiata ai due lavori. Altre questioni insorsero che sebbene non tocchino direttamente Egidio, versando intorno al suo maestro, e ad altro a lui contemporaneo, e tutti e tre avendo scritto di politica, ànno oltra il tempo per legame tra loro la scienza, cotalchè son d' opinione che non sia del tutto fuor di proposito il va-

[1] I Trattati di Albertano publicati dal Ciampi ec.

[2] Fu stampata col titolo *De regimine principis*, e con questi altri: *Regimen principum et regimen rusticorum*, Coloniæ A. D. 1643 ap. Jodocum Kalcovium in-12, l' editore dice: *curavimus ad vetustissimorum Cod. MSSrum fidem et juxta impressionem Antuerpiensem Joannis Keelbergi ec.* — E *D. Thomæ Aquinatis De rebuspublicis et principum institutione*, lib. 4, *Lugd. Batavorum ex officina Joannis Maire*, 1651 in-36. Vi è premessa la stessa prefazione che all' antecedente.

care in queste cose che a prima vista parranno altrui stranissime al mio assunto. L'opera dell'Aquinate venne da alcuni immedesimata con altra di Tolomeo da Lucca, e tra questi è il cardinal Bellarmino,[1] il quale con attribuirgli opera che mai compose, e con argomenti tolti dal lavoro del Lucchese, intende provare che l'Aquinate non la scrisse. Con più esattezza il Frigerio, e dopo lui il De Rossi[2] dissero essere ella fattura di Tommaso, sebbene ei non la traesse oltra il capitolo quarto del libro secondo, deducendo questo dal leggersi in un antico manoscritto al detto capo in margine: *qui finisce secondo il Beato Tommaso*, e dal terminare in altri codici al medesimo punto. Probabile è che Tolomeo da Lucca, che v'aggiunse il terzo e il quarto libro, tirasse a fine anche il secondo, e ciò si travede in queste parole che ho letto in un Codice Laurenziano:[3] *Explicit liber de rege et regno, inceptus a venerabili Doctore Sancto Thoma de Aquino ordinis prædicatorum, postea completus a fratre Ptolomeo de Luca, ejusdem ordinis, qui tandem fuit episcopus Tortellanus.* Quando si voglia, almeno in parte, lavoro dell'Aquinate, deve Tolomeo avere eziandio scritta la dedica al re di Cipro, che va premessa all'opera, conciossiachè non paia verisimile che l'altro volesse scriverla innanzi di aver condotto al suo termine l'opera tutta. Che San Tommaso scrivesse un trattato del reggimento de'principi, è cosa che ha molto aspetto di ve-

[1] *In aliis (opusculis quæ S. Thomæ tribuntur) unum est, quod inscribitur: De regimine principum ad regem Cypri, quod mihi multis de causis suspectum semper fuit, primum quia* lib. III, c. 20 *scribit auctor huius operis suo tempore accidisse ut Adolphus imperator Rodulpho, et Albertus Adolpho succederet. At S. Thomas obiit A.* 1274, *Adolphus autem Rodulpho successit A.* 1292, *etc. etc. Adde ultimo, cum S. Thoma scripserit septem libros De eruditione principum, plane utilissimos etc. non videatur necessarium ut scriberet etiam de regimine principum. De script. eccles. Ludg.*, 1663, pag. 334-35. — Lasciando stare che questo ultimo argomento soppica assai, si sa dal de Rossi che questa opera non è dell'Aquinate. *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomæ Aq. Dissert crit. apol. Dissert.* XXII, c. 1, pag. 235.

[2] *De Rubeis*, opera citata.

[3] Cod. 45, Plut. 76.

ro, conciossiachè venga allegata da' suoi contemporanei;[1] ma potrebbe essere ancora che quella fosse ita o smarrita o perduta, e questa soprannotata al tempo, sia tutta di mano di Tolomeo, come ei ce'lo assicura,[2] e non erasi fino ad ora avvertito. Ne' due libri che vi aggiunse il Lucchese, o che fan seguito al suo lavoro, anzichè stendersi su nuove materie, fa quasi da commentatore a quel che è detto nei primi, tornando di bel nuovo sulle varie forme di governo: in guisa che, di non ventilato davanti, ad altro non t'avvieni, se non se che ogni dominio deriva da Dio, e che il più eccellente sia quello del papa, cui pertiene, secondo lui, il consacrare i rettori de' popoli, e il deporli sì tosto che non intendano all'utilità dei suggetti, ciò che è proprio loro ufficio. E qui, come vedi, si tocca di quella supremazia pontificia, atta a cessare le tirannie, e prevenire le ribellioni, come qualche spirito bizzarro iva fantasticando, cosa appena credibile, nel secolo decimonono. Di più ei v'arroge un breve esame delle opinioni di alcuni antichi filosofi, l' etimologia capricciosa di vari nomi di dignità, non che diversi pensamenti di Vegezio su la milizia. Che poi non fosse di troppo felice memoria appar chiaramente, e dal ripetere che fa di sovente cose poc' anzi dette, e dal prendere granchi a secco in fatto di storia, cioè che Pitagora fosse spagnolo,[3] l' amico di Pizia[4] si nomasse Dione, che Adriano I[5] e non Leone III costituisse imperatore Carlomagno, e simili. Tuttavia, se togli queste pecche, avrai molto di che lodarlo, e vedere che insieme agli altri antichi, sapeva accordare la religione con la libertà, o meglio non erano venuti i tempi

[1] Nell' ultimo Commento a Dante, *Inf.*, XII, pag. 216, si legge: Di questa materia tratta pienamente Aristotele ne' suoi libri morali, e frate Gilio e Tommaso *De regimine principum*.

[2] Egli più d' una volta rimanda il lettore ai libri primo e secondo, ma come se tutto fosse roba sua. Vedi lib. III, c. 11, e altrove.

[3] Lib. IV, c. 21. Giustino lib. XX, c. 4, contro quello che asserisce Tolomeo e come universalmente si crede lo fa nato a Samo. Un filosofo e astrologo dello stesso nome è allegato nella XXXIII delle Cento Novelle.

[4] Lib. IV, c. 22.

[5] Lib. III, c. 10.

nei quali per reggersi avessero d' uopo i sacerdoti della mano dei principi: da che le dottrine dispotiche ch' eglino professano, a tempo e luogo. L' amor della patria, dice Tolomeo, è fondato nella radice della carità, là ove il ben comune al proprio, e non il proprio al comune è anteposto. Se la giustizia si pone da banda, i regni non sono altro che latrocini, sendochè la potestà di ciascun governante sia ordinata all' utilità dei popoli; un re che a ciò non intenda diviene tiranno. Con Agostino, di cui si mostra seguace, dice che il principato dispotico è necessario tra genti barbare;[1] quelli che sono di virile animo, e di cuore audaci, e confidenti in sua intelligenza, non soffrono altra maniera di reggimento che la repubblica,[2] e questa ragion di dominio, à gran vigore in Italia, ove sempre furono men suggetti per la detta causa, e se li vuoi trarre al dispotico principato, questo non può essere se li signori non li tiranneggiano. Questa è la sostanza delle dottrine politiche del Lucchese, e basta con quello che è detto di Egidio, e si dirà di Tommaso, a far sempre più conoscere la specchiata lealtà dei compilatori della *Civiltà Cattolica*, i quali a fronte levata affermarono non à molto, contro il Signor di Rémusat,[3] non avere gli scolastici fatto parola di *autorità limitata*, il che riesce a dire, che quelli sono al par di essi fautori del principato assoluto.

[1] Chè quelli è servo, per natura, dice Egidio, il quale à difalta di senno e di solligliezza e d' intendimento, ne non si sa governare nè dirizzare secondo ragione. Lib. II, p. I, c. 2, pag. 150.

[2] E Tommaso: *Sic disponenda est regni gubernatio, ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinari non possit*, lib. I, c. 6. Meno esplicitamente Egidio: Perciò che verun nomo può trovare tutte le cose, che sono o sarebbero utili al reame, si conviene che il re sia adabile, acciò ch' elli creda al consiglio dei prenzi e dei baroni savi, e a molti del reame: perciò che non die solamente credere al suo senno, nè fare, nè seguitare sempre ciò che la sua volontà li mostra o li 'nsegna. Lib. I, p. II, c. 8, pag. 34. E più sotto, lib. III, p. II, c. 4, pag. 241.

[3] .... La sola autorità che non gli concederemo è quella di San Tommaso d' Aquino e degli scolastici i quali l' exministro francese (il signor di Rémusat) crede abbiano *diseppellito* dai ruderi pagani le nobili massime di autorità limitata, di governo misto, di deliberazione legislativa ec. ec. *Civiltà Cattolica*, nº 182, III serie, vol. VIII, pag. 132.

Il capitolo sesto del primo libro dell' opera attribuita a Tommaso, à dato agli uni motivo di sostenere che vi si professa là dottrina del tirannicidio, agli altri di negarlo, non senza che abbiano i primi come i secondi qualche ragione dal canto loro. Conciossiachè veramente in quel luogo l' Autore si mostra favorevole a quella dottrina, e null' altro lo rimuove coll' accettare quella se non la supposizione che essa contrarii li evangelici insegnamenti, perchè riferisce ai sudditi un passo della prima epistola di San Pietro che riguarda agli schiavi: di che puoi, lettore, sincerarti leggendo tutto questo tratto di detta epistola:

13. Siate adunque suggetti ad ogni potestà creata dagli uomini, per l'amor del Signore, e al re come al sovrano:
14. Ed a' governatori come a persone mandate da lui, in vendetta dei malfattori, ed in laude di quelli che fanno bene,
15. Perciò che tale è la volontà di Dio, che, facendo bene, turiate la bocca all' ignoranza degli uomini stolti.
16. Come liberi, ma non avendo la libertà per coverta di malizia: anzi come servi di Dio:
17. Onorate tutti, amate la fratellanza, temete Iddio, rendete onore al re.
18. Servi, siate con ogni timore suggetti ai vostri signori: non solo ai buoni e moderati: ma a i ritrosi ancora.

Egli però non concede al privato arbitrio la facoltà di cacciare il tiranno, il quale dovrà esser deposto per pubblica autorità, o del senato, o di altro qualunque collegio che rappresenti la nazione: per lo che, egli dice, giustamente furono, cacciato Tarquinio il superbo, e ucciso dal senato, in che piglia errore, lo spietato Domiziano. E comecchè tutto ciò sia chiaro, non mancò chi, copiando il Gioberti,[1] sottilizzasse su queste parole: *Si ad jus multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutetur.* « L' autore non dice, segue il Gioberti,

[1] *Gesuita moderno*, tom. II, pag. 482-83.

» che il tiranno possa essere ucciso nè anche dal potere
» politico che lo ha sbalzato: imperocchè dal contesto si
» deduce che la frase *rex institutus potest destrui* si dee
» intendere della distruzione della sua autorità, e non di
» quella della sua persona. » Bene, vediamo: *Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiamsi eidem in perpetuum se ante subjecerat, quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium superbum quem in regem susceperant, propter ejus et filiorum tyrannidem, a regno eiecerunt.... Sic etiam Domitianus.... dum tyrannidem exercet, a Senatu romano interemptus est.* Nè v' è campo a sofisticare su quel *destituens*, dicendo che se è lecito deporre, non così l' uccidere il tiranno, perchè sotto si allega il caso di Domiziano ucciso; nè si potrebbe concedere la cacciata del tiranno e non la morte, senza la quale, il più delle volte, nè quello cede, nè è dato disfarsene. « Finalmente, con-
» tinua il Gioberti, la dottrina del tirannicidio poteva essere
» disputabile cattolicamente prima del Concilio di Costanza;
» ma non lo è più dopo che questo sinodo condannò in
» universale e senza eccezione di sorta la sentenza che dà
» per lecita l' uccisione del tiranno. »[1] A ciò, per non entrare in simili zinepreti, lasciamo rispondere il gesuita Moriana: *Quis erit tam inops consilii, qui non confiteatur tyrannidem excutere fas fore, jure, legibus, armis? Moveat fortassis ad extremum quod à Patribus concilii Constantiensis, sessione quintadecima, reprobatum etc., verum id Decretum R. P. Martino V probatum non invenio.*[2]

Concludendo dirò che in essa opera si professa il tirannicidio, sotto condizione che non discordi dalle dottrine

[1] L. c. — Il Gioberti, e comunemente tutti confondono il regicidio con il tirannicidio: non così gli scolastici che distinguevano il tiranno dal re, e non confondendo i nomi non confondevano le cose.

[2] *De rege*, Maguntiæ, 1605, lib. I, c. 6, pag 62.

evangeliche; e riguardo all'autore, propenderei piuttosto per Tolomeo da Lucca che per l'Aquinate, per le ragioni sopra esposte non che per quelli due errori di fatto del capitolo sesto, già accennati, ciò sono che Domiziano morisse per mano dei senatori, e che il passo dell'epistola di San Pietro concerna i sudditi. Ma quand'anche non fosse essa lavoro di Tommaso, è certo egualmente che questi professava la dottrina del tirannicidio,[1] dottrina professata una volta dalla Chiesa Romana medesima: chè in messali del secolo decimo leggeva il Muratori: « Messe contro i tiranni, ove » s'invoca il padre degli orfani, il giudice delle vedove a mi- » rare le lacrime della sua Chiesa e liberarla dai tiranni rin- » novando gli antichi portenti. »[2] Come adoperava la Chiesa contro gl'imperatori? Sia a sufficenza che ricordiamo il caso di un solo, voglio dire di Federico II di Svevia, del quale narra il Sismondi che « disseminavansi da pertutto i frati » mendicanti a ordir trame contro lui, coglievano opportu- » nità dallo sgomento che destavano la malattia o l'età per » rimettere, dicevan essi, i peccatori nella via di salvezza, » e spingerli a soddisfare a'loro passati traviamenti, collo » sterminio del nemico più formidabile che mai avesse avuto » la Chiesa. Scoppiavano talvolta insurrezioni nell'una o » nell'altra Sicilia; scopriva spesso l'imperatore tra'suoi » cortigiani infami congiure per farlo morire di ferro o di

[1] .... *Dicendum, quod regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per Phil.*, in 3, Polit., *et in* 8 Ettric. *Et ideo perturbatio huius regiminis non habet rationem seditionis: nisi fortè, quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta maius detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine. Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, tutiùs dominari possit Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum moltitudinis nocumento. Sum. Theol.*, sec. quæst. XLII, art. II.

[2] *Antiq. ital.*, LIV, ap. Cantù il quale soggiunge: Invece sotto il duca di Milano Filippo Maria Visconti si pregò nella messa per Agnese del Maino sua concubina, e per Bianca Maria figlia loro. *St. univ.*, lib. XIII, c. 15, pag. 402.

» veleno.[1] » Di questi fatti è piena la storia del medio evo, e v' à qualcosa di simile anco in tempi più vicini.

Ma sul raccoglier le vele, saria a difendere anticipatamente questa scrittura presso quelli a' quali sembrar potrebbe slegata, e tutto un vagare qua e là, non tanto perchè difettino di alcun vincolo tra loro le cose discorse, quanto perchè nello scrittore non fu sufficente attitudine a dare a quelle un ordine bene appariscente, quale si convenia. Nulladimeno anzichè gettare il tempo a sostenere che le materie da me svoltesi ànno un legittimo concatenamento, serva questo a mia difesa, che io non intendo esporre un ben conformato discorso, ma sì pochi appunti sul secolo decimoterzo, nella speranza che non a tutti appaiano privi di ogni importanza: cosicchè se non ho raggiunto in questo componimento la bellezza dello scrivere, non sarà almeno che in esso ripeta solamente ciò che per altri fu detto.

[1] *St. del Risorg.*, ec. *della libertà in Italia*, c. 3, pag. 117-18 ediz. del Cellini, Firenze 1819.

Pieve S. Stefano, 5 Aprile 1858.

F. Corazzini.

DEL REGGIMENTO DEI PRINCIPI.

PROLOGO.

Al suo speziale signore, nato di legnaggio reale e santo, Messere Filippo, primo figliolo e reda di Messer Filippo tranobile re di Francia per la grazia di Dio, frate Gilio di Roma, suo cherico umile e devoto, frate dell'ordine di santo Agustino, salute e quantunque e' può di servigio e d'onore.

El libro del governamento delle città insegna, che tutte le signorie non durano ugualmente, cioè tanto l'una come l'altra, nè tutti i governamenti dei re nè dei príncipi, non sono uguali. Chè alcune signorie durano per uno anno, ed alcune per la vita di un uomo. Alcune signoríe sono, che possono durare sempre, per alcuna maniera di reditaggio o per successione di loro reda. Dunque, quelli che desidera la sua signoría fare durare in sè e nelle suo rede, si die diligentemente intendere a ciò ch'elli abbia maniera naturale di governare el suo popolo; per ciò che natura pruova[1] che, cosa fatta per forza, e contra natura, non può durare sempre, e neuno non è naturale governatore, se ama di signoreggiare per malvagia volontà, o per alcuno malvagio desiderio; chè cotale signoria sì è per forza e contra natura. Ma quelli è governatore naturale, che stabilisce e non comanda, se non quello che la ragione e la legge insegna. E ciò è quello che li filosofi dicono, che quelli che à forza di corpo e à difalta

[1] « Nam ut testatur philosophus. »

dī sottigliezza e d'ingegno e d'intendimento, è servo per natura; e quello, ched à sottigliezza d'intendimento, e senno per governare sè ed altrui, die essere signore per natura. Dunque conciosiacosachè la vostra gloriosa nobilità abbia richiesto amichevolmente ch'io facesse un libro, che insegnasse i re e' principi à governare loro e 'l loro popolo; acciò che voi possiate governare naturalmente, voi e 'l vostro popolo, secondo ragione e legge, *da poi* che voi questo libro arete riguardato diligentemente, bene appare, messere, questa richiesta voi l'avete fatta più per movimento di Dio, che per movimento umano. Ed appare bene che Dio, in cui possanza elli è fatto e scritto, Signore dei signori e re dei re, abbia spezial cura del vostro santo lignaggio e della vostra santa casa, quando elli à inchinata la vostra cittolezza casta e onorabile, acciò che *seguitando l'orma delli suoi padri e delli suoi antecessori, ne' quali largamente e perfettamente stette e permane l'amore della fede e la religione cristiana, non per malvagia volontà, ma per legge e buono intendimento, le regole del suo regno justissimo desideri conservare.*[1]

Perciò inchinato, senza scusa per la vostra richiesta lodevole e onorata, la quale io tengo in comandamento, e per lo bene comune, che 'l popolo ne può avere, che è più grande e più degno che niuno bene singulare, con l'aito di Dio farò questo libro dilettevolmente, sì come la vostra nobilità gloriosa e degna la qual' è di tutta reverenza, m'à richesto.

[1] Cod. Riccard.

LIBRO PRIMO.

DEL GOVERNO DI SÈ.

PARTE PRIMA.

DEL SOMMO BENE.

CAP. I. — *Ca insegna quale è la maniera di parlare nella scienza de' re e de' principi.*

El filosafo dice, che la parola del savio uomo die esser nè più lunga nè più breve che la cosa, donde l' uomo parla, richiere. E perciò che le nostre parole non sieno più sottili che questa scienza richiere, noi insegnaremo come l' uomo die parlare in questa scienza. L' uomo diè sapere primieramente che la maniera di parlare in questa scienza è grossa e per esemplo. E questo potemo provare per quattro ragioni. La prima ragione si è, che la scienza de' buoni costumi e la dottrina del governamento dei principi e dell' ôpare umane, le quali per loro grande diversità possono avere grande certanità, e perciò l' opere umane dimostrano, la maniera del parlare, in questa scienza, esser grossa e per esemplo. La seconda ragione si è, che noi non apprendiamo la scienza de' buoni costumi, principalmente per saperli, anzi gli apprendiamo principalmente, acciò che noi siamo buoni. E perciò che le ragioni sottili alluminano più lo intendimento, le ragioni grosse e per esemplo muovono e inflammano più la volontà dell' uomo; l' uomo die parlare, nelle scienze che mostrano principalmente a conosciare la verità, sottil-

mente: ma nelle scienze de' buoni costumi, [1] che insegnano ad avere dritta volontà, ed avere in talento di fare buone opere, e che noi siamo buoni, l'uomo die parlare leggiermente e per esemplo. La terza ragione si è, che conciosiacosachè questo libro sia fatto principalmente per insegnare ai re ed ai principi, nientemeno il popolo può essere insegnato per questo libro. E perciò che in fra 'l popolo poca di gente siano, che abbiano grande sottigliezza d'ingegno, e con più è grande il popolo meno è lo 'ntendimento, secondo che dice il filosofo; perciò in questo libro, che insegna ciascuno del popolo essere savio e tale che sia degno di governare, l'uomo die parlare leggiermente e grossamente, perciò che 'l popolo non può molto sottili ragioni intendare. La quarta ragione tocca il filosofo nel primo libro della Politica, ch'è ciò ch'e' signori debbono sapere comandare al popolo, e il popolo die sapere fare ed accompire. Donde se i principi sono insegnati, come essi debbono comandare ai loro suggetti, per questo libro, conviene a tutto il popolo sapere com'essi debbono al principe obbedire e fare ciò ch'il principe comanda. E ciò non potrebbe il popolo apprendere per questo libro, se le ragioni di questo libro non fussero leggiere e per esemplo.

Cap. II. — *Ca insegna quale è l'ordinanza delle cose che si debbono dire in questo libro.*

Il filosofo dice che, chi vuole alcuna cosa appréndare, prima ne die avere alcuna conoscienza in generale, acciò che la possa più leggiermente sapere in particulare. L'ordenamento e la divisione fa sapere e intendere più leggiermente le cose che sono a diciare: donde dovemo sapere che questo libro noi divisaremo in tre libri. E nel primo libro noi insegnaremo come ei re e i principi e ciascuno del popolo si debbono governare, secondo legge e secondo ragione. Nel secondo libro insegnarémo come ciascuno debbia governare, secondo ragione, le loro mogli e' loro figliuoli e la loro fami-

[1] « Sed in negocio morali, ubi quæritur rectitudo voluntatis, et ut boni » fiamus, procedendum est persuasive et figuraliter. »

glia. Nel terzo libro insegnaremo come, in tempo di pace e 'n tempo di guerra, debbono essere governate le città e i reami. E l'ordinamento di questo libro si è ragionevole; chè quelli che vuole governare altrui, si die sapere governare sè medesimo. Unde noi diremo primieramente come l'uomo die governare sè medesimo. Ancora l'ordenanza di questo libro si è naturale, chè tutto altresì, come noi vedemo, nell'opere della natura, che natura fa primieramente fanciulli che non sono perfetti uomini, poi gli fa perfetti quand'essi vengono nel tempo d'essere uomini, cioè in trenta e cinque anni, e così di dell'altre cose naturali: tutto altresì dovemo noi sapere, ch'elli è in saper governare sè ed altrui; per ciò che non conviene sì gran senno in sapere governar sè, come in sapere governare la moglie, e i figliuoli e la famiglia: nè non conviene sì gran senno in sapere governare la moglie e i figliuoli e la famiglia, come a governare le città e i reami. E perciò noi dovemo primieramente insegnare come ei príncipi si debbono governare, e poi com'essi debbono governare la loro famiglia, poi com'essi debbono governare le città e i reami. E dovemo sapere che 'l primo libro che insegna a governare sè medesimo à quattro parti. Nel primo insegneremo in che il prenze debbia méttare il sovrano bene ch'elli possa avere in questa mortal vita. E nella seconda parte insegnaremo quali virtù ei príncipi debbiano avere. E nella terza parte insegnaremo qual movimento di coraggio i príncipi debbono seguire. E nel quarto quali costumi i príncipi debbiano avere, e di che conversazioni debbiano essere. E dovemo sapere che quelli che vuole dare conoscienza o insegnare come l'uomo die sè medesimo governare, si die trattare di tutte le cose che diversíficano l'opere umane. Perciò che niuno può ben vívare, nè bene governare sè medesimo, s'elli non fa buone opere. E l'opere umane sono diverse per quattro cose. Primieramente secondo ciò che li uomini intendono a diversi fini, egli fanno diverse opere; e la fine è principale nella 'ntenzione dell'uomo. E perciò, chi vuol sapere quali opere alcuno die fare, prima die sapere a qual fine esso intende. La seconda cosa che fa diversità nelle cose umane si è, che secondo ciò che ciascuno uomo è infor-

mato[1] di vertù o di vizi, secondo ciò fa diverse opere. La terza cosa che diversifica l' opere umane si è, che noi vedemo che l' uomo fa diverse opere, secondo ciò ch' elli à diversi movimenti di coraggio; sì come l' uomo ch' à paura fugge dalla battaglia, e quelli ch' ànno speranza di vinciare, *assalgono* ei suoi nemici. Unde paura d' essere vinto, e speranza di vittoria fanno diversi movimenti di coraggio. La quinta cosa che diversifica le opere umane, si è, che noi vedemo che quéllino che ànno ei costumi dei vecchi, fanno opere diverse da quéllino, ch' ànno ei costumi dei giovani uomini, sì come noi diremo appresso, che i vecchi uomini per natura sono avari; e non credono di leggiero. Unde di tutte queste quattro cose, che fanno diversità nelle opere umane, si chiede 'l fine che noi potemo avere in questa mortal vita; e delle vertù e dei diversi movimenti del coraggio e dei diversi costumi noi diremo in questo primo libro.

CAP. III. — *Ca insegna come grande utilitate ei re e' principi ànno in udire e in intendere e in sapere questo libro.*

Quelli che vole odire ed intendere può appréndare alcuna scienza, s' elli à buona volontà dell' appréndare, quando la scienza è leggiermente data. E ciò avemo noi mostrato nel primo capitolo; ed è agevole ad inténdare, quando la scienza tratta ordinatamente le cose, dond' ella parla, e ciò avemo noi detto nel secondo capitolo. E quelli che ode cotale scienza à grande intendimento di saperla, sed elli espera che, di quella scienzà, avrà grande utilità. E questo diremo noi in questo terzo capitolo. Unde dovemo sapere che i re e i princìpi, sed ellino intendono diligentemente a sapere ed a fare ciò che questa scienza insegna, essi avranno quattro cose, che ciascuno uomo sovranamente desìdera d' avere. La prima si è ch' elli avranno le vertù che fanno trasgrande bene all' anima. La seconda ch' ellino avranno loro medesimi.[2] La terza[3] ch' elli avranno el loro popolo e 'l terranno bene in pace. La

[1] « Secundum quod alios et alios habitus habemus etc. »
[2] « Secundo lucrabitur seipsum. »
[3] « Tertio alios. »

quarta [1] si è ch' ellino avranno Dio e vita perdurabile. E che i re e' principi per questa scienza possono avere ed abbiano grande bene si n' assegno ragione; chè questa scienza apprende ei re e i conti d' essere di buona conversazione e d' avere le buone vertù, che sono trasgrande bene, perch' éllino possano governare loro e 'l loro popolo. Appresso dovemo sapere che, se' príncipi fanno ciò che questa scienza insegna, ellino avranno loro medesimi e saranno buoni. Chè altresì come noi vedemo, che 'l re non à il suo reame, quand' elli à discordia col pópolo, e 'l popolo non vole obbedire al re; tutto altresì vedemo noi in uno solo uomo, ch' à in sè discordia, per ciò che i movimenti del cuore non ubbidiscono a ragione nè a dritto intendimento, non à sè medesimo. E questa è la ragione che i malvagi non ànno loro medesimi, cioè per la discordia, ma' buoni, a cui ei movimenti del cuore ubbidiscono a ragione, ànno loro medesimi. Dunque, se questa scienza intende principalmente a ciò che noi siamo buoni, ei príncipi avranno loro medesimi, sed essi fanno ciò che questa scienza insegna; ancora, se i príncipi fanno ciò che questa scienza apprende, ellino avranno il loro popolo, per ciò che saranno degni d' essere signori. Chè quelli che à senno e sottigliezza d' ingegno, e à le vertù donde questa scienza tratta, elli è degno di signoreggiare e di governare il suo popolo; e s' elli avviene che i príncipi abbiano difalta di senno e di vertù, elli è più degno ch' essi siano servi che signori: perciò che è per natura servo quelli che non à nè senno, nè vertù; ancosiacosachè per loro forza e per loro podere essi abbiano signoria. Ed anco più, se i príncipi sono buoni e fanno ciò che questa scienza insegna, elli avranno Dio e la vita perdurabile. E' buoni che ubbidiscono alla ragione e che ànno in loro pace e concordia, per li movimenti del loro cuore, che ubbisce alla ragione, alcuna volta sono più laudati che li altri; e con più sono laudati, di tanto sono ellino più presso a Dio, che è pura unità e pura bontà. Ma i malvagi, in cui la ragione insegna adoperare bene, ed essi fanno il contrario, non approssimano a Dio, anzi s' allongano

[1] « Quarto consequitur ut habeat ipsum Dominum et felicitatem æternam. »

per la discordia che è in tra loro e la ragione, per ch' elli non possono ne non debbono avere Dio. E conciosiacosachè l'uomo non può apprendare nè operare lo 'nsegnamento di questo libro, senza la grazia di Dio, perciò che con più è l'uomo in grande signoria ed in grande altezza, più à mistieri della grazia di Dio, acciò ch' elli possa fare l'opere di vertù, e 'l suo popolo addirizzare a via di verità.

Cap. IV. — *Ca insegna quante maniere sono di vivare, e come l' uomo die méttare il sovrano bene di questa mortal vita in queste maniere di vivere.*

Noi diremo in prima del fine a che ciascuno die inténdare in questa mortal vita. Perciò che la fine è più principale che nulla altra cosa; chè, secondo il fine che l'uomo intende,[1] cotale cose adopera. Dunque diremo quante maniere di vivare ei filosafi divisano. E filosofi[2] dissero e cognobbeno, che l'uomo è mezzo intra le bestie e gli angeli: perciò che la natura umana à alcuna semblanza a le bestie e a gli angeli, e dissero, secondo la semblanza che l'uomo à delle bestie, à maniera di vivare secondo il diletto del corpo; e secondo la semblanza che elli ànno degli angeli, ànno maniera di vivare in contemplazione e in conoscienza di verità. E secondo che elli à in sè natura umana, à maniera di vivare in comunità di genti e di conversare ragionevolmente con esse, per necessità di bene vivare.[3] E dovemo sapere che nella maniera di vivare in diletto del corpo, e' filosofi non misero[4] neuno sovrano bene, perciò che quella è vita di be-

[1] È sottintesa la particella *si*.

[2] V. Plut. Opusc., ediz. cit., p. 9 e 891. — Arist. Pol. IV, 13, § 8.

[3] Non è la nostra vita intera quando ad una sola ragione di vivere ci diemo, sia l' attiva, sia la contemplativa. Chè senza questa, rozza e imperfetta è quella, come la prima dell' ultima disgiunta è di nessuna utilità. — In proposito di coloro che fuggendo il civil consorzio, si chiudono in solitudine, dice il Bruni che non vide *mai niuno di questi camuffati e rimossi dalla conversazione degli uomini che sapesse tre lettere*. Vita di Dante.

[4] Epicuro senza dubbio, ed Aristippo suo precursore, posero la beatitudine nella voluttà. Una gran parte dei nostri così detti nobili giovani, i *Lions*, da non porsi certamente a confronto dei Trasibuli e dei Catoni, è presumibile pongano il sommo bene nell' acquisto d' una Taide ballerina. Povero Diogene, quanto avresti a girare oggidì con la tua lanterna!!

stie. Ma nella maniera di vívare in contemplazione, e in conoscienza di verità, misero un sovrano bene di questa mortal vita, el quale chiamano grazia d' inténdare e di sapere verità. E ne la maniera di vivere, o di conversare ragionevolmente colle genti, misero uno altro sovrano bene, el quale chiamaro grazia, o ver ventura di fare l' opere di vertù. E di colui che segue e diletti del corpo contro legge e contro ragione, dissero d' essere bestia.[1] E di colui che vive in conoscienza di verità dissero, ch' era quasi uno Dio. E quelli che vive in comunità, e fa l' opere di vertù, dissero ch' era uomo bene avventurato[2] nella vita umana. E in questa maniera divisâro e' filosofi le maniere del vívare, e 'l sovrano bene di questa mortal vita. Ma dovemo sapere che essi non dissero del tutto verità, perciò che ellino credettero, che li uomini di loro propria natura, senza la grazia di Dio, potessero ischifare tutti e peccati e vívare perfettamente[3] nella vita umana. E questo non è vero, ch' essi dissero che la grazia di Dio è propria a ciascuno uomo, in ciò che ellino possano ischifare ei peccati e fare le opere di vertù. Ed anco dissero più ei filosofi, che l' uomo potea essere perfetto nella vita contemplativa, per pura conoscienza di vertù, senza vívare in divozione; ed in ciò fallaro e non dissero bene, nè vero. Chè senza dívozione e senza l' amore di Dio, nullo può essere perfetto nella vita della conoscienza della verità; perciò che Dio è fonte di verità. Ma in ciò dissero bene che la vita di conoscienza di verità e di Dio, era più degna che la vita, ch' era in comunità e in conversare ragionevolmente. E queste cose le quali sono dette, conviene ai re ed ai príncipi conósciare, acciò che ellino non vivano secondo la maniera del diletto del corpo, acciò che elli non sieno bestie e peggio: ma debbono avere ei príncipi la maniera di vívare secondo l' opere di vertù, in governando il loro pòpolo secondo legge e secondo ragione. E debbono avere la maniera di vívare in contemplazione e in devozione, e amare Dio col cuore, perciò che ànno a rendere ragione di più cose al sovrano Giudice.

[1] « E peggio che bestie. » Cod. L.
[2] « Isperante. » Cod. L.
[3] « Secundum vitam activam vel contemplativam. »

CAP. V. — *Ca insegna com' è grande utilità e a' re ed ai principi che ellino conoscano il loro fine e 'l loro sovrano bene di questa vita mortale.*

Il filosafo dice, che ciascuno uomo abbisogna di conósciare il suo fine, perciò che nullo può addrizzare le sue opere, se prima non è conosciente del fine, il quale è il sovrano bene. Dunde, quelli che vuole, per le sue opere, avere il sovrano bene di questa mortal vita, primieramente li conviene bene adoperare. Chè per bene adoperare acquista il sovrano bene; e quelli che può ben fare e nol fa, non die essere lodato nè die avere merito del sovrano bene, sì come il filosafo dice. Chè nelle battaglie antiche quelli che era forte e non si combatteva, non dovea essere lodato, si come quelli che bene si combattevano: somigliantemente di coloro, che possono bene fare e nol fanno. Appresso conviene che le opere, perchè l'uomo die avere bene ed essere lodato, sieno fatte volontieri e per deliberazione; chè neuno die essere lodato nè avere onore di cosa, che elli faccia contra sua volontà. E perciò conviene che le opere, per che l'uomo acquista il suo fine, cioè la beatitudine, sieno buone e fatte volentieri, e continuate. Ed anco più, ch' e' conviene, che quelli che fa e vuole fare le buone opere, che esso le faccia dilettevolmente. E con più le fa dilettevolmente, più sono vertuose e da laudare. Unde il filosofo dice: che acciò che l'uomo sia iusto, non basta solamente che elli faccia le opere della iustizia, ma conviene che elli faccia le opere della iustizia giustamente e dilettevolmente. Unde avviene alcuna volta, che alcuno malvagio fa alcuna buona opera, e perciò che elli non la fa dilettevolmente, o *fálla*[1] con alcuna malvagia intenzione, quel cotale non fie perciò detto buono, ne non è. E perciò il cognoscimento del fine e del sovrano bene, farà operare bene e dilettevolmente ai re ed ai principi, ed a ciascuno del popolo, e dunque conviene che essi conoscano il fine e 'l sovrano bene. Un' altra ragione tocca il filosofo, perchè si conviene conósciare il sovrano bene: cioè, che si come noi ve-

[1] Cod. 2287. Ricc.

demo alcuno balestriere traendo alcuna saetta, s'elli non conosce il segno, ed elli il fiere, fa ciò per avventura e non per senno; e questo avviene radi volte: ma quelli che 'l conosce, il fiere più spesso. Unde, quelli che vuole ferire il segno, e fare le buone opere, conviene che conosca il fine e 'l sovrano bene. E se noi conosciamo esso bene, al quale tutte le opere umane sono addrízate e ordinate, noi potremo bene operare, sì come quelli che conosce il segno, trae più diritto, che quelli, che nol conosce. E maggiormente si conviene ai príncipi di conoscere il detto bene, in tanto quanto essi ànno a corréggiare altri.

Cap. VI. — *Ca insegna che i re ne i principi, non debbano mettere il loro sovrano bene in diletto corporale.*

Puoi che noi avemo detto, nel capitolo dinanzi, come si conviene conósciare il sovrano bene, acciò che l'uomo possa bene adoperare, noi proveremo per tre ragioni, che la beatitudine ne 'l sovrano bene, l'uomo non die méttare nei diletti del corpo, che sono i sovrani beni, secondo la credenza di molti. Ma non credono bene che i diletti ispiritali é dello intendimento sono più degni e più grandi. E la prima ragione, perchè la beatitudine non dê essere messa o pósta nei diletti del corpo, si è, che la beatitudine si è bene perfetto, e bene che sazia il disiderio dell'uomo. Dunque poi che i diletti del corpo non sono beni perfetti, nè possono saziare lo disiderio dell'uomo, non die essere posta la beatitudine nei diletti corporali. La seconda ragione si è, che i diletti corporali non sono beni secondo ragione, e perciò, come più sono grandi i beni di ragione, di tanto è ragione più possente a fare quello che essa giudica, e ciò che, secondo ragione, non impedisce lo 'ntendimento. Donque, conciosiacosachè i diletti corporali, quanto più sono grandi, e più impediscono lo 'ntendimento, in cotali diletti non die essere posta la beatitudine, che è bene più oltre che ragione. La terza ragione si è, come il corpo è ordinato all'anima, altresì il bene del corpo die essere ordinato ai beni dell'anima, e così il diletto del corpo die essere ordinato al diletto dell'anima. E perciò che

la beatitudine non è ordinata ad altro, e 'l diletto del corpo è ordinato a quello dell' anima, nel diletto del corpo non die essere posta la beatitudine, ma essere messa nelle buone opere, le quali sono bene dell' anima secondo ragione. Und' è manifesto ch' è cosa fuore[1] di ragione méttare la beatitudine nei diletti corporali. E spezialmente è cosa isconvenevole, che i prìncipi mettano il loro sovrano bene nei diletti del corpo, e questo potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è che,[2] come più il prìncipe è 'n grande stato ed in grande signoria, di tanto s'abbassa più, avendo mañiera di vivare in diletto corporale, ch' è vita di bestia. Perciò che 'l prìncipe die quasi essere divino e semblare a Dio, siccome il filosofo dice. Ed anco con più grande è l' uomo, di tanto die elli più sormontare gli altri in grande bontà ed in dignità di vita. Donde colui che die *essere sì buono*[3] e sì degno, che signoreggi agli altri, s' avvila molto, quando esso prende maniera di bestia. La seconda ragione si è, che se i prìncipi mettono il loro sovrano bene nei diletti corporali, il popolo gli à in dispetto; conciosiacosachè perda l' usaggio di ragione e d' intendimento, e quasi sono come ebbri e adormentati, che non possono usare ragione; unde 'l popolo gli à in gran dispetto. La terza ragione si è, che i prìncipi che seguitano ei diletti corporali contro ragione, non sono degni di signoreggiare. Perciò che, come il garzone non può nè die essere signore, perciò che non à l' uso di ragione in sè, così quelli che segue ei diletti corporali, contra ragione, nè die nè può essere signore, tutto sia vecchio di tempo, sì può essere detto garzone, ch' ei perde l' uso della ragione. E sì come il vecchio, il quale non à senno nè intendimento, non die essere signore, così il garzone, il quale à senno e intendimento e vuole usare ragione, può essere signore e governare altrui.

[1] Rimasto alla poesia.
[2] « In tanto ergo gradu existens, indignum est ut vitam pecudum eligat, quoniam per eam valde deprimitur. »
[3] Cod. L.

CAP. VII. — *Ca insegna che i re ne i principi non debbono mettere il loro sovrano bene in avere ricchezze.*

Il filosofo, nel *primo* libro di governare le città, divisa due maniere di ricchezze. L'una si è naturale, perciò che natura le fa, si come grano e vino e frutta, e generalmente tutte cose che vengono delle opere della natura. Le altre ricchezze sono fatte per arte e per ordinamento delli uomini, si come oro ed ariento, e tutte altre maniere di monete. Tutto sia ciò che oro e ariento sieno metalli naturali, non sono ricchezze quanto per loro, ma per l'ordinamento delli uomini. Unde per tre ragioni pruova il filosafo che l'uomo non die méttare la beatitudine nè in oro, nè in ariento, nè in altra maniera di monete. La prima ragione si è, che la beatitudine non è ordinata ad altro bene: oro e ariento e denaro sono ordinati ad avere grano e vino ed altre ricchezze naturali, dunque l'uomo non die méttare in cotali ricchezze la beatitudine. La seconda ragione che i denari, l'oro e l'ariento sono ricchezze per l'ordinanza delli uomini, cioè che tanto d'oro o tanti denari vagliano cotanto grano e cotanto vino. La beatitudine è bene perfetto e non ordenato dalli uomini, dunque non die l'uomo crédare, che l'uomo sia beato per avere oro o denari. La terza ragione si è, che l'oro ne l'ariento non può saziare l'anima, ne non sono beni perfetti, ne non possono soccórrare le difalte del corpo. Unde che alcuna volta avviene che l'uomo è ricco d'oro e d'ariento e muore di fame, sì come racconta il filosafo per favola che fu uno uomo che avía nome Mida che richiese a *Bacco*[1] che tutto ciò che elli toccasse fusse oro, e *Bacco* glil diè. E quando elli toccava la vianda, o di mano o di bocca, tutto divenía oro, onde perciò morì di fame. Apresso prova il filosafo che in bere e in mangiare, e nell' altre ricchezze naturali, donde noi vivemo, l'uomo non die méttare la beatitùdine di questa vita, perciò che la beatitudine die essere messa nei beni dell' anima: chè l'anima si è più degna che non è il corpo, e le ricchezze

[1] Il Codice *Cristo.*

sono beni del corpo e non de l'anima: dunque[1] *sendo l'anima migliore del corpo non si die mettere* la beatitudine nelle ricchezze. *Ma come sopra è detto si die porre nelle opere della virtù, che sono beni dell' anima. A ciascuno è sconvenevole mettere la sua felicità nelle ricchezze, che sono beni del corpo,* ed anco più elli è sconvenevole cosa a i principi perciò che tre grandi mali si ne seguitano. Il primo si è,[2] che se i re e i prenzi amano ei denari o le ricchezze, si come lor fine, essi non gli oseranno partire da loro, nè fare le dispese che s'avverrebbe al loro stato. E più anco che ellino perdaranno la vertù della grandezza dell'anima, se non imprenderanno mai gran cosa a fare, per dottanza di non perdere ei loro denari. Chè l' avaro crede che 'l danaio sia sì gran cosa, ch'elli non osa imprèndare cosa, dove moneta corra o si dispenda. Unde convenendosi ai re di essere di grande spesa e di gran cuore, niente possono essere, ponendo la beatitudine nelle ricchezze. Il secondo male si è che 'l prenze doverrà tiranno e rapitore e ingiusto. Perciò che quelli che stimano la beatitudine ne le ricchezze, non intendano se non ad ammassare denari, non calèndoli se toglie il bene altrui. Donde el re non sarà re, anzi sarà tiranno; chè tiranno si è quelli il quale intende propriamente al suo proprio bene, non guardando a nullo bene altrui; e re è quelli il quale intende propriamente al bene del suo popolo. E dunque il re, acciò che non doventi tiranno, non die méttare il suo sommo bene nelle ricchezze. Lo terzo male si è, che quelli che 'ntende ad alcuna cosa, credendo che sia il suo principale bene, esso si studia, acciò che elli la possa avere, quanto elli può, e tutti gli altri studi ne lassa. Donde, se 'l prenze intende principalmente il suo sovrano bene nelle ricchezze, non li carrà di togliere a le ve-

[1] I Codici: *Dunque la beatitudine non è nelle ricchezze, ed anco più che ell' è sconvenevole cosa che i principi credano la loro beatitudine nelle ricchezze, perciò che così credendo ec.* — Corretto col testo: *Cum ergo anima sit potior corpore, felicitas non est ponenda in talibus divitiis, quæ sunt bona corporis. Sed, ut superius dicebatur, ponenda est in actibus virtutum, quæ sunt bona animæ. Cuilibet ergo homini detestabile est ponere suam felicitatem in divitiis, sed maxime detestabile est regiæ maiestati.*

[2] « Primo quia amittit maxima bona. Secundo quia efficitur tirannus. Tertio quia efficitur populi deprædator. »

dove, ne a li orfani, ne *ad* alcuna altra persona, ma che possa avere denari. Ne ancora non darà opera, nè studio a nulla opera di vertù. Dunque questi tre mali verranno a' re o a' prenzi, se mettono la loro beatitudine in avere ricchezze.

CAP. VIII. — *Ca insegna che i re ne i principi non debbono mettere il loro sovrano bene in avere onori.*

Molta gente crede che avere onore sia il sovrano bene di questa vita, ma non è vero; e questo potemo pruovare per tre ragione. La prima si è la beatitudine non è ordinata ad alcuno altro bene, anzi ciascuno bene è ordinato ad essa. Ma l' onore è bene ordinato a vertù; chè l' uomo die onorare alcuno altro, per ciò che elli à senno e vertù; e si può l' uomo essere onorato parendo buono o savio: dunque la beatitudine non è nell' onore. La seconda ragione si è, che onore è bene fuore dell' uomo, e non *intrinseco*,[1] ma la beatitudine è dentro nell' uomo, dunque in avere onore non è la beatitudine. E che onore sia bene fuore dell' uomo è manifesto per ciò, che quelli che vuole onorare alcuno altro, o farli riverenza, e' non li basta solamente di pensarlo nel suo cuore, anzi conviene che l' onore e la riverenza sia apparente. Dunque onore è bene apparente di fuore dell' uomo. La terza ragione che l' onore è più di colui che 'l fa, che di colui che 'l riceve.[2] Donde l' uomo dice comunamente che la cortesia è in colui che la fa: chè noi vedemo, che se alcuno inchina a uno altro, quello cotale inchinare, e quello onore à *in* colui che si inchina *non in quello che è inchinato.*[3] Dunque conciosiacosachè la beatitudine sia sola nei beati, l' uomo non die credere che alcuno, ricevendo onore, sia perciò beato, sed esso non fa le opere, che alla beatitudine si richiere: dunque pónere la beatitudine nell' onore è sconvenevole, e tre gran mali ne

[1] « Essendo. » I Codici.

[2] E Plutarco disse: *l' onorare è spesso più onorabile che l' essere onorato.* Insegnamenti civili, trad. dall' Adriani.

[3] Il Codice: *Quello cotale inclinare, o quello onore è a colui che s' inchina, quanto è nella virtù.* — Il testo: *Nam si aliquis inclinat se reverenter ad alium, vel honorat ipsum, constat, inclinationem illam proprie esse in inclinante, non in eo cui inclinatio exhibetur.*—Vedi Arist., *Mor. Nichom.*, lib. I, cap. 5.

seguitano ai prenzi ed ai re. Il primo si è, che i prenzi non avranno cura d'essere buoni, anzi lor basterà solo il parere bono a questo mondo, perciò che l'uomo onora coloro che crede che sieno buoni, tutto che non sieno ellino. E perciò che i prenzi debbono essere buoni secondo verità e non secondo paruta, ellino non debbono méttare il loro sovrano bene nell'onore di questo secolo, perciò che lor bastarebbe solo il parere. Il secondo male si è, che se i re mettono il loro sovrano bene in avere onore, ellino saranno bondanzosi e distruggitori del popolo, perciò che ciascuno studia diligentemente ad avere il fine il quale esso intende. Unde sed elli intende principalmente ad avere onore, esso metterà il suo avere e la sua gente, per gran bondanza, a tutti i pericoli, acciò che elli possa avere onore, e così distruggierebbe il suo popolo; e di ciò avemo esemplo d'un prenze di Roma, ch'avea nome Torquato. Quello prenze ebbe un figliuolo che disiderava troppo onore. Unde contra alla volontà del suo padre andò in grandissimo pericolo di battaglia, unde il padre il fece uccídare, tutto avesse elli avuta vittoria, acciò che li altri non prendessero esemplo dal figliuolo, che fossero troppo volontarosi dell'onore.[1] Il terzo male si è, che i prenzi debbono dirittamente partire ed egualmente e i loro beni e i loro doni, secondo la dignità e la bontà della persona. E se mettono il loro sovrano bene in avere onore, non avranno cura di guidardonare le persone secondo bontà: anzi doneranno a coloro, unde si crederanno essere più nominati ed onorati. Unde questi tre mali aquisteranno e i re e i prenzi, sed essi mettono la beatitudine nelli onori di questo mondo.

[1] È noto come, non perchè alcuno *non fosse troppo desideroso d'onore*, ma acciò che niuno, dietro sì terribile esempio, osasse rompere quella disciplina, *qua stetit romana res* così lungamente, Manlio Torquato dannò il figlio alla morte. Vedi Livio, lib. VIII, cap. 6. — Un simile ricambio diè Cassio a' suoi soldati sulle rive del Danubio. Vulcat. in *Avidio Cassio*.

Cap. IX. — *Ca insegna che i re ne i principi non debbono mettere il loro sovrano bene in avere gloria o gran rinomo di bontà.*

Molta giente crede che 'l sovrano bene sia in avere gloria di questo mondo e grande rinomea del secolo, e questo credono per due ragioni. La prima si è che gloria e rinomea si stendono in diverse parti del mondo e possono durare per longo tempo. L' altra ragione si è, che 'l salario dei príncipi e dei re è riverenza ed onore, che la gente lor porta. E sed essi non si tengono appagati dell' onore e della riverenza, il filosofo dice, che quello cotale è tiranno, che vuole signoreggiare solo per la sua propria utilità. Unde pare per queste due ragioni che la gloria e la rinomea sia il sovrano bene, ma questo non è vero, e ciò potemo provare per tre ragioni. La prima si è, che la gloria e la rinomea del mondo non è bontà d' uomo, ne nostra bontà non discende da essa. Chè la rinomea del mondo è solamente segno apparente della nostra bontà, e perciò che la nostra beatitudine non è solamente nel segno de la bonità, anzi èssi bonità perfetta, che l' uomo non la die méttare nella gloria e nella rinomea di questo mondo. La seconda ragione si è, che non solamente ei buoni ànno gloria e rinomea in questo mondo, anzi l' ànno ei malvagi; perciò che 'l secolo è molte volte ingannato nel giudicare, si avviene una grande perversità in questo mondo, che i buoni e i savi non sono pregiati, e i malvagi e i non savi ànno la gloria e la rinomea del mondo. Dunque perciò che i malvagi non ànno la beatitudine, e ànno la gloria e la rinomea di questo mondo, non die essere messa la beatitudine nè nella gloria, nè nella rinomea. La terza ragione si è, che se i re ed i príncipi intendono principalmente e per lo maggiore bene avere la rinomea del secolo, e' li basterà solo di parere buono al popolo; perciò che l' uomo à la rinomea del mondo per alcuno segno di bontà che appare di fuore; chè 'l popolo non può sapere, nè indicare, nè conósciare il pensiero delli uomini, nè sapere quello vizio o vertù che alcuno à in sè medesimo nascosto. Unde ei re non debbono credere d' essere

beati perchè ellino abbiano la rinomea del mondo: ma nella gloria e nella rinomea di Dio non cape falsità, sì come in quella del mondo. Chè Dio conosce e pensieri e i vizi e le vertù delli uomini senza nullo inganno, ma 'l popolo non conosce se non l'opere apparenti. Donde avviene che i malvagi ànno alcuna volta la gloria di questo mondo, che per le loro malvagie non possono avere quella di Dio. Donde l'uomo non die crédare che la beatitudine sia nella rinomea del mondo, ma quelli è beato che à la gloria di Dio. E dovemo sapere che le due ragioni dette, perchè alcuna gente crede che sia beato chi à la gloria e la rinomea del mondo, non sono nè buone nè vere. Chè questa vita è molto piccola, a riguardo dell'altra vita, la quale dura sempre: unde la rinomea di questa vita è molto piccola. L'altra ragione anco è falsa. Chè l'onore e la rinomea che 'l popolo fa ai re, non è sufficiente pagamento ai prenzi nè ai re, sì come alcuno crede, ma essi il debbono préndare in grado, perciò che 'l popolo non à più gran cosa che poter donare.[1] E debbono ei re e i prenzi più riguardare alla vista[2] e la volontà del popolo, che non debbono fare all'onore. E così die l'uomo intèndare ei detti del filosofo.

CAP. X. — *Ca insegna che nè i re nè i principi non debbono méttare il loro sovrano bene in avere forza di gente.*

Il filosafo, che ebbe nome Vegezio, nell'arte della Cavallaria,[3] sopra tutte le cose loda il senno e l'avvedimento del combattere, perciò che quella fu la cosa che più agrandì la città di Roma. Chè i Romani principalmente studiavano acciò che ellino potessero sottomettere tutte le nazioni. Perciò, dice quello filosafo che, acciò che il re possa sottomettere a sè tutte le genti e nazioni, la principal cosa si è, d'avere con seco e appo sè grande forza di gente. E dunque, secondo il suo detto, la beatitudine par che sia in avere forza di gente. Ma questo non è vero, e ciò potemo provare per

[1] « Ch'egli possa donare. » Cod. L.
[2] « Al desiderio e alla volontà ec. » Cod. Ricc
[3] *De re militari.*

cinque ragioni, le quali sono toccate nel libro di régiare le città. La prima si è, che la signoria che l'uomo à per forza di gente, e per violenza, e contra natura, non dura. Ma la beatitudine è cosa ferma e stabile, dunque non die essere messa nella signoria, che s'acquista per forza di gente. La seconda ragione si è, che quelli che non è di buona vita nè di buone opere, può bene avere signoria per sua potenza e per sua forza, ma la beatitudine non può essere, se non in colui che mena buona vita ed è trasbuono. Dunque non die essere messa la beatitudine in avere signoria per forza di gente, chè cotale signoria può essere senza bontà di vita, sì come Dionigi, che fu re di Cicilia[1] e fu pessimissimo tiranno: e somigliantemente Cesaro e Nerone, che fuoro imperadori di Roma e fuoro pieni di lussuria e di malvagità. La terza ragione si è, che la signoria ch'è per forza, non è la migliore signoria che sia, o che l'uomo possa avere. E se la beatitudine die essere messa in alcuna signoria, si die essere messa nella migliore che sia, si come in signoreggiare e riguardare le genti secondo legge, e secondo ragione. La quarta ragione si è, che, se 'l prenze crede essere beato, per avere abbondanza di forza di gente, elli ordinerà la sua gente all'arme e alle cose della guerra, acciò che esso sia ubbidito dalle nazioni, e non gli ordinerà a *fare* l'opere della giustizia, *ma a fare l'uòpare della prodezza. E che a fare l'òpare della giustizia*[2] sia maggiore bene, che fare quelle della prodezza e de la guerra, è manifesto. Dunque quelli che mette avere forza di gente per la beatitudine, non la prende bene, anzi prende il minore bene, e lassa il maggiore. La quinta ragione si è, che potrà di leggero avvenire, che quelli che mette la sua beatitudine in fare molte nazioni ubbidire a sè, per sua possanza, questi averà bene in tempo di guerra, perciò ch'e' v' avarà molto inteso, e tutta la sua vita ordinata a fare le opere della guerra, o della prodezza: ma nel tempo della pace, elli non saprà fare le opere della giustizia, nè della temperanza, perciò ch'elli non avrà ordinata a ciò la sua vita. Unde questo sarà grandissimo danno

[1] Di Siracusa.
[2] Supplito col Cod. Ricc.

a lui e al suo popolo. E per queste ragioni, che sono dette, si prova bene, che i principi non debbono mettere la loro beatitudine a conquistare per forza e per possanza le diverse nazione, nè a loro farle ubbidire.

CAP. XI. — *Ca ensegna che i re ne i principi debbono méttare el loro sovrano bene nelle uopere della prudenzia cioè del senno.*

Il filosafo dice che i beni corporali paiono essere contrari ai beni dell' anima. Chè l' uomo crede, inanzi che lì abbia, che essi sieno più grandi che ellino non sono. E quando l' uomo gli à, si gli truova troppo meno grandi che elli non credeva, anzi che elli gli avesse. Ma se l' uomo à i beni dell'anima, elli gli truova troppo più grandi che elli non avrebbe pensato, sì come le scienze e le virtù. E perciò ei non savi, che non sanno la dolcezza del bene dell' anima, non dovrebbero ripréndare nè avvilare coloro che sanno le scienze, e studiano in filosofia, anzi dovrebbero essere avvilati quellino, che non sanno le scienze nè le virtù. Unde avviene, che quellino che ànno ei beni corporali, credono essere beati, tutto non abbiano ellino ei beni dell' anima. Ma non è vero, sì come noi avamo provato dinanzi, ed ora proveremo per tre ragioni; chè l' uomo non die méttare beatitudine in avere forza, e sanità, e beltà del corpo, che ciascuna di queste è molto desiderata. La prima ragione si è, che forza e bellezza e sanità sono beni corporali: chè beltà è convenevole ordenanza di membri, e forza del corpo si è quando l' uomo à l' ossa e' nervi bene formati; e sanità si è quando gli omori si comportano egualmente. Ma la beatitudine è bene de l' anima, dunque ei beni corporali non fanno l'uomo beato. La seconda ragione si è, che l' anima che è beata, è semblabile a Dio. Dio, sì come i filosafi dicono, è beato per li beni che sono in Lui. Unde l' anima è beata per le vertù e per le scienze che sono in essa, donque la beatitudine non è nei beni del corpo. La terza ragione si è, che la forza e la bellezza e la sanità, sono beni mutabili: la beatitudine non è mutabile, donque essa non è bene mutabile corporale. E giasiacosa-

chè 'l prenze non debbia méttare la beatitudine non nelle ricchezze, nè negli onori, nè ne l' altre cose c' avemo detto in drieto: tuttavia ellino debbono usare queste cose, secondo ciò che la ragione insegna, ad avere la beatitudine. Und' e' conviene usare le viande per sostenere il corpo: appresso debbono usare el matrimonio per avere figliuoli. Chè, per difalta di reda, molti reami ànno gran male sofferto: appresso ei prenzi debbono avere ricchezze sofficienti, acciò che ellino possano difèndare il loro paese, e far bene alla loro gente, secondo la loro bontà. Appresso il prenze die avere onore et intendere acciò che elli abbia buona rinomea. Perciò che, quando essi ànno rinomea d' essere buoni e dritturieri, il popolo prende esemplo da loro di ben fare.

Cap. XII. — *Ca insegna come ei re e' principi debbono méttare el loro sovrano bene nelle uopere della prudenzia e del senno.*

Il filosofo dice che sono due sovrani beni in questa mortal vita. L' uno si è fare l'opere di virtù, e l'altro si è conósciare Dio secondo che noi el potemo conósciare, e conósciare la natura e la verità de le cose. E queste due sono beatitudine alle quali tutte le opere umane debbono essere ordinate, e a questi due beni acquistare dovemo noi principalmente inténdare. E quest' è la intenzione del filosofo. E ad ciò ch'elli appara manifestamente là dove ei re e i prenzi debbono méttare il loro principale bene, noi provaremo per tre ragioni ch'ellino il debbono méttare nel nostro signore Jesu Cristo. La prima ragione si è, che 'l prenze conviene e die essere uomo ch' abbia ragione e intendimento, conciosiacosachè la ragione si è bene comune; dunque, essendo Iddio bene comune a tutti, conviene che 'l sovrano bene sia posto in lui, nel quale è perfettamente ogni bontà. La seconda ragione si è, che Dio principalmente à potenza di governare tutto il mondo, e di signoreggiare esso perfettamente. E chiunque signoreggia, signoreggia concedendolo Iddio, per alcuna grazia facciendoli. Donque ei prenzi sono ministri o sergenti di Dio: e dovendó il sergente méttare il suo principale bene nel

signore, è manifesto, che i re e i prenzi debbono méttare la loro beatitudine in Dio. La terza ragione si è, che i prenzi, i quali sono governatori del popolo debbono intendere solamente al bene comune di tutti. E perciò che Dio è bene comune a tutti, e príncipi debbono méttare il loro sovrano bene in Lui. Dunque, poi che i prenzi debbono mettere il loro principale bene a Dio, debbono operare le vertù che più piacciono a Dio; e questo è amore e carità, sì come dice santo Dionigi. Donque nell' amore di Dio die essere messo il sovrano bene, e l' amore di Dio die essere nelle vertù; perciò che l' opere provano l'amore. E se i re e i prenzi sono beati per amore di Dio, essi debbono fare, come buoni amici, l'opere di Dio. E la cosa che Dio più richiere ai prenzi si è, ch'ellino governino saviamente e santamente e dirittamente loro e 'l loro popolo, secondo legge e ragione. Donde elli avviene che 'n governare saviamente sè e 'l suo popolo e 'n fare l'opere di virtù, e 'n faciendo esse per l'amore e per la carità di Dio, die essere messo in Lui el sovrano bene.

CAP. XIII. — *Ca insegna, che 'l prezzo e 'l guidardone dei re e dei príncipi bene governanti il loro popolo, secondo legge e ragione, è molto grande.*

Noi potemo provare per cinque ragioni che i príncipi che bene governano e loro e 'l loro popolo, ànno grandissimo salare e grandissima beatitudine da Dio. La prima ragione è, che quelli che vuole essere guidardonato da Dio, esso die brigare d' essere somigliante a lui, e d' avere il suo amore. Domenedio governa giustamente il suo popolo, dunque essere giusto è semblanza a Dio. Dunde ànnó maggiormente l'amore di Dio, che quello del popolo, in tanto quanto sono *più* semblanti a Lui: perciò che ogni amore è per alcuna similitudine. Dunque maggiormente li ama e guidardona Dio che 'l suo popolo. La seconda ragione si è, che quanto più sono l'opere buone, e più sono gravose a fare, di tanto sono di maggior merito e più da lodare. Unde sendo grave cosa, a potere mal fare, e sostenersene, perciò che la volontà del corpo è più

aconcia a le lussurie e alle *rapine*,[1] che a l' astinenza; e anco più quéllino che sono in istato di mal fare e nol fanno, sono più da lodare, che quéllino, che non potendolo fare, se ne sofferano. E perciò che i prenzi sono in istato dove ellino possono mal fare, sed ellino intendono al bene comune e non adoprano alcuna malvagia opera e' si fanno più lodare e più servono gran merito. E bene è ditto che i re debbono inténdare al bene comune, che se ellino non intendessero al bene comune e fussero in istato di potere mal fare e nol facessero, perciò non dovrebbero essere lodati, ned essere di più gran merito; perciò che non basta ad essere buono, ed a volere essere lodato, il guardarsi da i mali operare, ma conviene che esso adoperi bene. Unde molti sono quellino che non adoperano male, perchè non possono. Perchè 'l filosafo dice che la dignità e la signoria fa conoscere l' uomo, perciò che allora si mostra che l' uomo è, quando elli è in istato da potere fare bene e male; ed elli si porta e si mantiene secondo legge e ragione. La terza ragione si è, che sì come noi vedemo essere ragionevole e naturale, che ciascuna parte aiti il suo tutto, sì come il braccio, che si mette in pericolo per difendere il capo, a ciò che tutto il corpo non perisca, e con più la cosa è naturale e secondo ragione, tanto è migliore: così ei prenzi che si mettono ai pericoli per lo bene comune, e che governano il loro popolo secondo legge e ragione, fanno secondo natura ed intendimento, donde Dio magiormente i die guidardonare. La quarta ragione si è, che quanto la vertù è màggiore e più grande, di tanto è più da lodare e da meritare. E perciò che la virtù dei prenzi, per la quale essi governano le loro città e i loro reami è trasgrande, maggiormente debbono essere lodati dagli uomini, e meritati da Cristo quellino che iustamente governano il popolo. La quinta ragione si è, che ciascuno che dirizza o mena alcuno altro a ben fare, quelli è degno di laude e di merito. Donque se i prenzi, si come ei debbono, sono adirizzatori del popolo, faciendo fare l'opere di vertù, debbono grandemente essere meritati da Cristo.

[1] Cod. Ricc.

PARTE SECONDA.

Cap. I. — *Ca insegna quante potenze à l'anima, e in quali potenze le virtù delle buone opere sono.*

Poi che noi avemo insegnato, con l'aito di Dio nella primiera parte di questo libro, che i re e i prenzi sono beati, quando ellino mettono il loro sovrano bene in Dio, e per lo suo amore, sì come buoni serventi e leali, intendono a governare saviamente e secondo legge e ragione il loro popolo; noi diciaremo quali vertù ei prenzi debbono avere. Conciosiacosachè le virtù facciano la vita perfetta. Donque dovemo sapere primamente quante potenze l'anima àe, e 'n quali le virtù delle buone opere debbono essere. Appresso diremo, come l'uomo die divisare le virtù delle buone operazioni, e quante elle sono. E poi diremo di ciascuna quello ch'ella è, e come ei prenzi le debbono avere. E diremo le quali sono più principali e quali meno. E incominciando dicemo, che ne l'anima si trovano tre maniere di potenze. La prima si è naturale, si come sono le virtù che nudriscono, e la virtù che accrescie e la vertù che ingenera. La seconda potenza dell'anima si è il conoscimento dei sensi, sì come il vedere, il toccare, e l'udire, o li altri somiglianti sensi dell'uomo. La terza potenza dell'uomo si è, il quale l'uomo chiama lo intelletto, cioè lo intendimento razionale. E così potemo dire delle tre potenzie, che la prima è vitale, cioè che sente[1] sì come gli arbori: la seconda, sensuale, cioè che sente sì come le bestie: la terza ragionale, e questa è quella per che l'uomo avendola, è ditto uomo. Unde noi provaremo per tre ragioni che, le virtù delle buone opere, che l'uomo

[1] « Naturales potentiæ sunt illæ in quibus communicamus cum vegetalibus et plantis etc. »

acquista per costumanza di ben fare, non sono nella potenza vitale nè nella sensuale. La prima ragione si è, che per le virtù morali l'uomo, avendole, die essere lodato, e biasmato quando elli à 'l contrario delle virtù, ciò sono ei vizi e i peccati. Ma per vivere, nè per crescere, nè per vedere, nè per sentire, *nessuno* [1] principalmente die essere nè biasmato nè lodato, se non paresse che, per troppo bere e per troppo mangiare, elli avesse acquistato *malizia,* [2] unde cotali virtù fussero impedimentite. Donde in cotali potenze l'uomo non die méttare le virtù morali. La seconda ragione si è, che le virtù morali sono cose secondo ragione, e debbono essere ne le potenze de l'anima che ubidiscono a la ragione. *Ma 'le potenzie naturali, ne' cinque sensi dell'anima non ubidiscono a ragione,* perciò che chiaramente o malvagiamente malvedere, non è nella podestà dell'uomo, nè anco bene essere cresciuto ne male, non è nella podestà, nè nell'*arbitrio* [3] dell'uomo. Chè se l'uomo à mangiato ed elli non volesse essere cresciuto, si pur sarebbe elli cresciuto. Unde in queste potenze non debbono essere messe le virtù morali. La terza ragione si è, che le potenze naturali e quelle dei cinque sensi dell'uomo sono inchinate sufficientemente, per la loro natura, a fare le loro opere, nè per loro noi non siamo nè buoni nè malvagi; ma le virtù morali inchinano le potenze dell'anima, u'elle sono, al bene fare, e i vizi le 'nchinano a mal fare. Unde le virtù morali, ciò sono le vertù dei buoni costumi o di ben fare, non debbono essere messe nelle potenze dell'anima naturali, nè nei cinque sensi dell'uomo, che per la loro natura sono inchinati a fare le loro opere.

CAP. II. — *Ca insegna come le vertù delle buone opere sono divise, e come elle sono nella volontà e nello intendimento dell'uomo.*

Puoi che noi avemo mostrato, che le virtù morali non sono nella potenza dell'anima vitale, nè nella potenza sen-

[1] C. R.
[2] C. L.
[3] *Albrito,* il C. M.

sitiva dei cinque sensi dell'uomo, noi diremo, che sono due maniere di virtù, l'una la quale intende a conósciare la verità, sì come sono le scienze della natura e de l'alta filosofia. L'altra maniera di virtù si è, per la quale noi facemo buone operazioni, e l'acquistiamo per l'accostumanza del fare bene. E sono ne la volontà dell'uomo, sì come iustizia e temperanza e forza, e somiglianti virtù delle quali noi parleremo in questo libro. E lasseremo le virtù le quali intendono principalmente a verità, perciò che non sono della presente intenzione di questo libro, e diremo delle virtù, per le quali noi facemo buone operazioni; perciò che noi intendemo principalmente, per questa scienza, che noi siamo buoni, e diciaremo che, perciò che 'l disidero dell' uomo die ubbidire alla ragione, e le virtù morali sono cose secondo ragione, dunque le virtù sono o debbono essere nella volontà e nello intendimento dell'uomo. E dovemo sapere che, desiderio non è altra cosa che uno inchinamento a bene avere, o a male fuggire, che viene da ciò che l'uomo conosce bene o male. Perciò che l'uomo à due conoscienze. L'una si è conoscienza dello intendimento, l'altra è conoscienza del sentimento. E perciò si à in sè due desidèri. Il primo si è, che quando lo'ntendimento conosce alcuno bene o alcuno male, esso desidera a seguitare il bene e a fuggire il male. E cotale desiderio chiama l'uomo volontà. E quando alcuno uomo per li cinque sensi conosce alcuno bene particulare, o alcuno male, l'uomo il desidera e s'inchina a seguire il bene e fuggire il male, e cotale desiderio chiama l'uomo desiderio de'cinque sensi. E dovemo sapere che 'l desiderio, che l'uomo à per la conoscenza dei sensi, è diviso in due desidèri. Che sì come noi vedemo che natura diè due potenze al fuoco, cioè calore e leggerezza, sì che per leggerezza il fuoco potesse andare al suo proprio luoco naturale, ch'è là su verso il cielo; e per lo calore potesse contrastare a le cose che i possono impedire il suo diletto, cioè d'andar su nel suo proprio luogo naturale; e così delli altri elementi: così dovemo noi dicere che è della natura delli uomini; chè puoi che la natura delli uomini è più franca e più nobile che la natura degli elementi, e natura donò o diè agli elementi due potenze, dritto fue e ragio-

ne, che somigliantemente gli uomini avessero due potenze, acciò che per l'una gli uomini e le bestie potessero intendere a cosa convenevole ad avere il loro proprio diletto; e questa potenzia è chiamata disiderio di bene dilettabile; e per l'altra potenza potessero contastare a le cose che possono impedire al suo diletto. E questa potenza chiama l'uomo disiderio di potere contastare a quello che 'l suo proprio diletto può impedire. Unde noi potemo dire, che le virtù delle buone opere *sono quattro:* che 'l senno si è nello intendimento, e la giustizia si è ne la volontà, e la fortezza dell' animo si è nel disidéro di contastare a ciò che impedisce il proprio diletto dell' uomo, e la temperanza si è nel disidéro d' avere diletto.

Cap. III. — *Ca insegna quante virtù di buone opere sono, e come l' uomo die préndare il numero di esse.*

Il filosafo dice, nel secondo libro dell'Etica, che dodici virtù sono di buone operazioni. La prima si è senno, il quale è nello intendimento dell'uomo: l'altra si è giustizia, e questa è ne la volontà: le altre dieci virtù sono nel disiderio de l' uomo, le quali il filosafo noma in questa maniera. Le due ditte son prime: la terza è forza d' animo, la quarta temperanza, la quinta larghezza, la sesta magnificenza, la settima umiltà, l' ottava verità, la nona magnanimità, la decima d' amare onore, l' undicesima cortesia, la dodicesima piacevolezza, cioè quando alcuno sa bene conversare con le genti. E potemo mostrare due ragioni, perchè il filosafo disse ch'elli erano dodici virtù. La prima ragione si è, che la vertù morale è nelle cose che sono nella podestà dell' uomo, e queste sono tre, ciò sono: ragione, mutamento di cuore, e operazione, ciò sono l' opere che noi facemo per le virtù. Noi si ne dovemo avere giustizia e dritta ragione. L'altre dieci virtù, sì come temperanza e le altre, attemprano e' movimenti del cuore secondo ragione, *e quando i movimenti del coraggio sono bene atemperati secondo ragione* [1] allora l'uomo si à gli onori di questo mondo dirittamente. Unde noi dovemo avere do-

[1] C. L.

dici vertù, si come noi avemo detto dinanzi. L'altra ragione si è, che virtù si è secondo ragione. Unde tutte le virtù debbono intendere al bene di ragione, e perciò senno fa ragione perfetta. Giustizia fa ei beni di ragione, ched ella fa l'uopere umane fare secondo legge. L'altre virtù che temprano e'movimenti del cuore, si guardano ei beni di ragione, acciò che l'uomo non abbia malvagio movimento di cuore e si diparta dai beni di ragione. Unde sono dodici virtù, secondo ciò che noi avemo detto, e di tutte le altre virtù, di ciaschetuna per sè, diremo partitamente qual sono.

Cap. IV. — *Ca insegna che delle buone disposizioni che l'uomo à, alcune sono virtù alcune sono più degne che virtù, alcune altre sono apparigliate a virtù.*

Puoi che noi avemo detto, che dodici sono le virtù morali, noi diremo delle buone disposizioni, delle quali ei filosofi ànno determinato, che delle altre noi non intendemo a parlare. Unde dovemo sapere che l'uomo à alcune disposizioni buone, che non sono perfette virtù, secondo ciò che 'l filosofo tratta delle virtù, sì come *perseveranza e continenza.* E l'uomo è perseverante quando elli non fa e non adopera nessuno male; tutto sia che elli non abbia alcuno movimento malvagio. E l'uomo è continente quando esso à grandi tentazioni e non le segue, anzi ubidisce alla ragione. Unde quelli che è continente non è perfettamente virtuoso, tutto sia ch'elli faccia bene a non seguire le malvagie tentazioni. Perciò che ben fare a quel cotale non è dilettabile; ed elli conviene, a quelli che vuole essere perfettamente virtuoso, che ben fare li sia molto dilettabile; per che perseveranza e continenza, secondo ciò che 'l filosafo favella delle virtù, non sono perfette virtù, tutto sieno buone disposizioni a virtù. Appresso l'uomo die sapere ch'alcune disposizioni sono più degne che virtù. Chè altresì, come noi vedemo alcuno uomo, che come bestia è malvagio oltra la costuma delli uomini, tutt'altresì avvien'elli, che alcuni uomini sono divini e sono buoni oltra la costuma e oltre la maniera della vita umana. E cotali debbono essere li prenzi, che debbono essere quasi mez-

zidii, e molto semblanti a Dio. Alcune disposizioni buone sono, che sono virtù, sì come giustizia e temperanza, e l'altre virtù. Di tutte queste buone disposizioni, come ei prenzi ne debbono essere ornati, diremo appresso.

Cap. V. — *Ca insegna che alcune virtù sono più degne d'alcune altre e più principali.*

Puoi che noi avemo contate quante virtù morali sono, noi provaremo per tre ragioni, che senno e temperanza e forza d'animo e giustizia sono più principali dell'altre sì come ei santi e li filosofi dicono. La prima ragione si è, che di tutte le virtù che sono nello intendimento, il senno è la principale. E delle virtù, le quali noi acquistiamo per costumanza di ben fare, che sono nella volontà, giustizia è la più principale. Forza d'animo principalmente è nel disidéro dell'uomo per contastare alle cose, che impediscono il suo bene. E perciò che queste quattro virtù sono principalmente nelle potenze dell'anima, esse sono più degne e più principali dell'altre. La seconda ragione si è, che ciascuna virtù è tale, che essa addrizza le ragioni umane, o ella fa l'opere omane essere dritte, o ella attempera ei movimenti del cuore, acciò che l'uomo, per li movimenti del cuore dismisurati, non si parta da quello che la ragione insegna. Donque conciosiacosachè senno principalmente addrizza le ragioni umane, e giustizia faccia principalmente le opere omane dritte, e temperanza principalmente attempri ei movimenti del cuore, acciò che l'uomo non si muova contro ragione, e forza d'animo sostenga ei movimenti dell'uomo, acciò che elli non si ricreda di quello che la ragione l'insegna, queste quattro virtù sono le più principali nella conversazione umana. La terza ragione si è, che conviene avere a ciascuna opera di virtù quattro condizioni. La prima si è che l'opere della virtù dieno essere fatte saviamente. La seconda si è, che l'opere di ciascuna virtù sia fatta giustamente. La terza condizione si è, che essa sia fatta temperatamente. La quarta condizione si è, che l'opera della virtù sia fatta vigorosamente e non paurosamente, nè tremorosa-

mente. E perciò che 'l senno fa fare l'opere saviamente, e temperanza temperatamente, e forza d'animo le fa fare vigorosamente, e giustizia le fa fare drittamente, queste quattro virtù sono le più principali di tutte le altre, e di queste quattro noi diremo ordinatamente di ciascuna per sè, quello che le sono, e come e re e i prenzi debbono essere adornati di queste virtù. E diremo primamente del senno, ched è più principale che temperanza o forza d'animo, e puoi diremo delle altre virtù, secondo n'insegna ragione.

Cap. VI. — *Ca insegna che cosa è la virtù dell'uomo ch'è chiamato senno, over prudenza, over sapere.*

Il filosofo dice, che le virtù morali inchinano l'uomo a buon fine e a convenevole, sì come temperanza inchina l'uomo a odiare ei vizi della lussuria, e così dell'altre virtù, secondo ciò che ragione insegna. Ma e' non basta solamente, che l'uomo intenda o sia inchinato al fine della temperanza od a fine d'altra virtù, sed elli non sa come elli possa acquistare cotale fine. Perchè l'uomo sappia, che in quanto elli à senno, elli può acquistare il fine delle virtù. Unde noi diremo, sì come il filosofo dice, che la virtù dell'uomo, la quale è chiamata senno, dirizza l'uomo ad avere la fine delle virtù, e a fare le cose per che l'uomo la può avere. Unde il filosafo dice, che senno dirizza tutte le altre virtù. E appresso dovemo sapere che, se l'uomo vuole fare buona operazione, e' li conviene avere nello intendimento tre virtù. La prima si è, che elli truovi e pensi diverse vie, per che modo elli possa fare l'opera che elli intende. E quella virtù è chiamata virtù di bene pensare o di bene consigliare. La seconda si è, che elli sappia bene indicare delle vie che elli pensa e truova, la quale vale meglio al suo intendimento avere; e cotale virtù, il filosofo la chiama, nel sesto libro dell'Etica, virtù di bene iudicare. La terza virtù si è, che puoi che l'uomo à trovate diverse vie, ed elli à iudicato le quali sono migliori, e'li comanda a fare, secondo ciò che elli à pensato e giudicato. E quella virtù che comandi a fare, ciò che l'altre due virtù ànno consigliato e giudicato a fare,

il filosafo chiama senno; ed è più principale che l'altre: chè questa è grande virtù, e grande senno di fare l'opere buone, che sono bene consigliate e giudicate. Sì come noi vedemo che, colui che vuole prendere alcuno castello od alcuna città, e' li è imprimamente a pensare, in che maniera e 'n che modo e' li possa prendere. E appresso elli die giudicare le quali vie sono migliori, e puoi si die comandare a fare nella maniera che elli à consigliato e iudicato. Unde la virtù dell' uomo, ch' è chiamata senno, dirizza le virtù delle buone operazioni alla fine a che elle intendono. Ma richegge il senno nell' uomo, che la sua volontà sia bene dirizzata. Donde il filosofo dice, che elli avviene bene che l' uomo è sottile e malizioso e di buono ingegno, ma e' non può essere, che l' uomo sia savio, nè abbia la virtù che l' uomo chiama senno, sed elli non è di buona vita, e che faccia le buone opere di virtù. Chè noi dovemo sapere, che la malvagía dell' uomo accieca il suo intendimento, acciò ched elli non possa bene iudicare nè conòsciare la verità. Onde noi dovemo dire, che senno è virtù dello intendimento, che richiere bontà nell'uomo, e richiere dritta volontà, e comanda a fare le cose consigliate e giudicate secondo legge e ragione.

Cap. VII. — *Ca insegna che ai re ed ai prinzi conviene essere savi.*

Puoi che noi avemo detto, che cosa è la virtù che l'uomo chiama senno, noi diremo che a i prenzi conviene diligentemente intendere, acciò che ellino siano savi, e questo potemo mostrare per tre ragioni. La prima ragione si è, che se 'l prenze non è savio, elli non sarà prenze, secondo verità, anzi sarà re di niente e d' apparenze, chè non essere re, si è non avere l' ufficio del re, e 'l suo dritto ufficio si è di reggere e di governare la sua gente, secondo legge e ragione, e questo elli non può fare sed elli non è savio. È 'l filosofo dice, che quelli è savio, che sa provvedere bene a sè ed altrui, e adrittare sè ed altrui a buono fine. E così, come noi vedemo, che quelli che traie, non può sufficientemente la

sua saietta adrittare [1] al segno il quale elli die ferire, sed elli nol vede; altresì ei re e i prenzi non possono sufficientemente addirizzare il loro popolo a buono fine e a via di verità, sed ellino non conoscono il fine e 'l bene unde essi debbono addrizzare il popolo; e ciò non possono ellino conoscere, sed ellino non sono savi. Il filosofo dice, che 'l senno è altresì come gli occhi, perchè l' uomo vede il bene a che 'l popolo die essere addrizzato. E chi à difalta delli occhi, elli non può addrizzare il popolo a via di verità. Donde ei re e i prenzi, sed ellino non sono savi, ellino non possono bene addrizzare il popolo a bon fine, e perciò sono re di niente e d' apparenza e non secondo verità. E appare bene, che l' uomo che à dignità di re, senza senno, elli è così come 'l danaro del piombo o del rame messo nel *conto* dei mercatanti, che noi vedemo, che quando ei mercatanti *contano*, o fanno ragione, in luogo di mille lire o di grande quantità mettono un danaio di piombo o di rame, il quale è insegna di tre cotanto, che elli non vale. Così l' uomo, che è in degnità di re, e à difalta di senno o d' intendimento, quando elli è di piccolo valore, elli è *segno* di troppo maggiore. La seconda ragione si è, che se 'l re non è savio, elli sarà tiranno, perciò che, senza senno, elli non può conósciare il bene delle vertù, che sono tragrandi beni; anzi eredarà, che i beni temporali sieno il sommo bene, donde elli mettarà tutta la sua intenzione ad acquistare ricchezza e i beni temporali. E non mirarà come elli li possa acquistare, a ciò che li abbia. Unde elli sarà distruggitore del suo popolo e sarà tiranno, per ciò che elli intenderà solamente al suo proprio bene, e non nella utilità del popolo. La terza ragione si è, che 'l re die essere savio, acciò che elli sia signore naturale; ched elli è servo per natura quelli che à difalta di senno e di intendimento; e quelli è signore per natura che à sottigliezza d' intendimento, e senno in sè, per lo quale elli può sè ed altrui governare. E quello provano le cose della natura; chè noi vedemo, che l' uomo, perciò che elli à in sè senno ed intendimento, elli è naturalmente signore delle bestie. Ed anco è naturale signore delle femmine, perciò che l'uomo à più comunamente di senno

[1] « Arizzare. » C. R.

e d' intendimento, che la femmina, secondo che 'l filosofo dice. Chè 'l consiglio della femmina è di piccolo valore; e poco avviene che la femmina sia più savia che alcuno uomo. E somigliantemente, dice il filosafo, che 'l vecchio uomo die essere naturale signore del giovano, unde in tutte le cose, quelli che à senno ed intendimento die essere signore per natura, e quelli che à difalta di senno, è servo per natura. Donde acciò che 'l re sia signore per natura, e'conviene che elli abbia senno di governare lui e 'l suo popolo.

Cap. VIII. — *Ca insegna quanto* e quali *cose conviene ai re e ai prenzi* avere *acciò che ellino siano savi.*

Perciò che neuno à neuna cosa perfettamente sed elli non à tutto ciò, che alla cosa si richiere; noi diremo, che conviene avere ai re ed ai prenzi otto cose, acciò che sieno perfettamente savi. Perciò che nel governamento dei re, noi riguardiamo quattro cose. La prima cosa si è, a che bene essi debbono addrizzare il loro popolo. La seconda cosa a che noi guardiamo, si è la maniera che i prenzi debbono avere in dirizzare la loro gente. La terza cosa a che noi guardiamo, si è la propria persona del re o del prenze che die addrizzare la gente. La quarta cosa si è il popolo, chente egli è, che die essere governato e drizzato. E quanto a' beni a che ellino debbono dirizzare la loro gente, si conviene che ellino abbiano memoria delle cose passate, e provvedenza delle cose avvenire. E memoria delle cose passate debbono avere ei prenzi, acciò che per li fatti dei suoi antecessori, ellino sappiano quello che ellino debbono fare nel tempo avvenire. Che nelle opere umane, [1] le cose che sono a venire e che vengono presente, sono simili molte volte a quelle che sono passate. E anco se i re e i prenzi avranno provvedenza

[1] Non è il futuro, come certuni si vanno fantasticando, una copia del passato, poichè allora saria mestieri supporre incapaci di qualsiasi perfezionamento gli umani, ma nel passato s'ascondono i germi dell'avvenire, i quali perchè picciolissimi, qual tutte cose nel lor principio, scorti da ogni occhio non vengono. E in tal guisa è vero il detto di Confusio: *Esser dato al sapiente di leggere nel futuro e predirne gli avvenimenti.*

di quello che è a venire, ellino penseranno diverse vie, per che ellino le possono acquistare legiermente, e per che ellino le possono cessare, se sono rie. Unde ellino debbono avere memoria delle cose passate, e provvedenza delle cose avvenire, acciò che ellino possano il loro popolo bene addrizzare. Appresso quanto alla maniera che i re debbono avere in adirizare il popolo, esso die essere *perito in conoscere*[1] leggi e i costumi buoni, e le altre cose che possono dirizzare l'opere umane. Appresso conviene che 'l re abbia in sè ragione, per la quale elli possa moltiplicare le buone leggi, e i buoni costumi e le buone opere. Appresso quanto è alla sua propria persona, si conviene che elli sia sottile ed ingegnioso; chè quelli che è in altezza di re e di prenze, elli conviene che sia sottile e ingegnioso, acciò che elli sappia trovare da sè ei beni utili e proficabili al suo popolo. E perciò che neuno uomo non può trovare tutte le cose, che sono o sarebbero utili al reame, si conviene che 'l re sia adabile, acciò che elli creda al consiglio dei prenzi e dei baroni savi, e a molti del reame; perciò che non die solamente credere al suo senno, nè fare nè seguitare sempre ciò che la sua volontà li mostra o li 'nsegna. E appresso quanto alla gente che die governare, si die essere avveduto, acciò che elli conosca il bene dal male: chè altresì, come noi vedemo molte cose che paiono veraci e non sono veraci, altresì alcuna cosa malvagia pare che sia buona. Unde elli conviene ai re ed ai prenzi essere avveduti e sottili per conósciare e partire il bene dal male. Appresso conviene, che 'l re sia esprovato in conoscere le condizioni della sua gente, perciò che quanto meglio conosciarà la loro condizione, di tanto la porrà elli meglio governare. Unde elli conviene, che 'l re abbia otto cose, acciò che elli sia savio. La prima, memoria de le cose passate, la seconda che elli abbia provvedenza delle cose avvenire. La terza di sapere le buone leggi i buoni costumi; la quarta si è, ched elli e' sappia crescere a le buone opere; la quinta si è, ched elli sia sottile e ingegnioso, acciò che elli sappia trovare da sè quello che li conviene fare; la sesta si è, ched elli sia

[1] *Volenteroso acciò e sapere*, avea il C. M. — Il testo: *Oportet quod sit intelligens cognoscendo leges et consuetudines bonas.*

adabile a conósciare ed apprendere il consiglio dei suoi baroni; la settima che elli sia avveduto, acciò che elli sappia partire e divisare il bene dal male; l' ottava si è, che elli sia esprovato [1] a sapere le condizioni del suo popolo.

CAP. IX. — *Ca insegna, come ei re e i prenzi possano fare loro medesimi savi.*

Poichè noi avemo ditto, che i re e i prenzi debbono avere in loro otto cose, acciò che ellino siano savi, noi diceremo come éllino debbono fare loro medesimi savi. Unde dovemo sapere, che ellino debbono non intendere alle cose vane di questo mondo, anzi debbono méttare la maggiore parte della loro vita in fare le cose che possono essere utili e proficabili al reame. Essi non debbano in tutto ischifare ei giuochi ne i solazzi, ma ellino ne debbono usare temperatamente, e 'n tale maniera, che ellino non ne siano impediti al governare il reame. E se li re o prenzi si vogliono fare savi, acciò che ellino siano signori naturali, essi debbono primieramente pensare nel tempo passato, al quale il reame era meglio governato; e die tutto tempo il prenze conformarsi, nel governamento del popolo, alla maniera del tempo passato, la 've 'l reame meglio e più sicuro e' sia stato governato. E così avranno e' re memoria delle cose passate, per ched'ellino sapranno meglio quello che ellino dovranno fare nel tempo avvenire. Chè altresì come il cherico è più savio, com più riguarda ai detti dei filosafi che sono passati, così sono i re più savi di governare il reame com' più sanno e riguardano ei fatti de' loro antecessori che fuoro savi. La seconda cosa che conviene, acciò che 'l re si faccia savio si è, che elli die guardare diligentemente ei beni utili e proficabili, che possono avvenire al reame; e sed elli in ciò *guarderà* si *potrà* legermente ischifare i mali, e legiermente conquistare ei beni. La terza cosa si è, ched elli die pensare le buone leggi e le buone costume del paese o del reame; chè le leggi e i costumi sono regula delle operazioni umane. E con più

[1] « Sperto. » C. R.

sa[1] il re di buone leggi e di buone costume, di tanto è elli più savio di governare il suo reame. La quarta cosa si è, ched elli die molto spesso pensare, come per le leggi e per le costume, elli possa governare il suo reame. Perciò che non basta solamente di sapere le leggi ne i costumi, ma conviene che 'l re le faccia crésciere ed osservare nell' operazioni umane. Unde, se i re o prenzi fanno quelle cose che noi avemo detto nel capitolo dinänzi, ellino potranno fare loro medesmi savi. E anco più il filosafo dice, che così come quelli giudica malvagiamente dei savorì, che à malvagio gusto, conciosiacosachè esso giudica il dolce amaro, e l' amaro dolce, undo l' uomo non li die credere a quel cotale, altresì a colui che à malvagia volontà, e malvagiamente adirizzata; chè la sua malizia il fa malvagiamente giudicare. Donde se i re e i prenzi vogliono essere savi, e' lor conviene avere l' otto cose dette dinanzi. E conviene che ellino abbiano buona volontà e ben addirizzata, per ciò che neuno è savio, se elli non è buono, si come 'l filosofo dice.

Cap. X. — *Ca insegna quante maniere sono di drittura, et in che cosa è drittura, e come drittura è divisata dalle altre virtù.*

Il filosofo nel quinto libro dell' Etica, nel quale favella delle virtù morali, divisa due maniere di drittura. L' una si è drittura di leggie, che l' uomo chiama giustizia generale. L' altra si è drittura d' eguaglianza, che l' uomo chiama giustizia speziale. E dice il filosafo, che le leggi si comandano tutte le opere di virtù; e si comandano tutto bene a fare, e ciascuno male a lassare. La legge comanda, che l' uomo non lassi la battaglia e traggasi l' arme, e fuggasi, perciò che non sono opere di virtù di cuore, e difende che l' uomo non faccia adulterio, e tutte le opere contrarie alla virtù. Unde colui che fa l' opere di virtù con intenzione d' accompire ei comandamenti della legge, è chiamato giusto e dritto secondo la leggie, cioè iusto legale. Chè drittura di legge, la quale il filosofo chiama giustizia generale, si non è altro che com-

[1] *Fa* C. M.

pimento dei comandamenti della legge. Iustizia e drittura d'eguaglianza è virtù speziale per la quale l'uomo dà ad altrui quello che li die dare, e per la quale ciascuno à il suo dritto. E dovemo sapere, che la diversità di queste iustizie è tale, che iustizia e drittura *di legge* mira tutta gente, *e giustizia d'eguaglianza intende ad alcuno bene speciale.* Che secondo ciò che gli uomini intendono il bene comune e il bene della comunità, in tanto, e secondo ciò ellino ànno in loro giustizia di legge che le leggi intendono il bene comune. Unde il re o il prenze die essere dritturiere secondo legge, ed accompire la giustizia della legge, e seguitare tutto bene e lassare ogne male e avere in sè tutte le virtù. E secondo ciò che gli uomini cheggono la loro propria utilità ellino ánno in loro drittura d'eguaglianza, la quale è chiamáta virtù speziale. E appresso dovemo sapere che, intra giustizia di leggè e le altre virtù, à due differenze. L'una si è, che quelli che à in sè temperanza e forza di cuore e l'altre virtù, e quelli che à drittura e giustizia di legge in sè, fanno una medesma opera, e non con una medesma intenzione; chè quelli che fa l'opera della temperanza e della forza dell'anima, perciò che elli vi si diletta, è forte e temperato; e quelli che aduopera, non per lo diletto che elli n'abbia, ma per accompire ei comandamenti della legge, è giusto e dritturiere secondo legge. L'altra differenza si è, che giasiecosachè giustizia generale sia secondo legge, e le altre virtù speziale facciano una medesma opera, tuttavia le virtù speziali fanno l'uomo perfetto in sè, perciò che elli si diletta di fare le opere di virtù: ma giustizia e dirittura di legge fa l'uomo perfetto nello guardamento del prenze che le leggi órdena; le quali leggi, quelli che à giustizia, vuole guardare e compíre. E anco die l'uomo sapere che giustizia speciale è bene temporale, ed è chiamato giustizia d'eguaglianza, perciò che essa intende principalmente a ciò che ciascuno abbia il suo dritto dei beni temporali. Unde la giustizia dà a ciascuno il suo dritto: e dritto non è altra cosa, se non una eguaglianza. E perciò che quella giustizia speciale è principalmente nei beni temporali, e le genti possono avere in due maniere diseguaglianza dei beni temporali, unde conviene che sieno due

maniere di giustizia e di drittura speziale. L'una si è drittura di vendere e di comprare: ched elli avviene, ched in comprare e in vendere ed in prestare ed in allogare, l'uomo prende molto e dà poco, o dà molto e prende poco. Perchè in cotale mutamento fare, conviene avere eguaglianza. L'altra maniera di drittura è detta giustizia e drittura di donare ei beni e di guidardonare quello che l'uomo à servito: che spesso avviene, che coloro che più si travagliano per lo bene comune, ricevono minore guiderdóno, che quellino che meno s'ànno travagliato e meno ànno servito. Donde questo è grande diseguaglianza, perchè conviene in cotali doni fare, e in guiderdonare avere drittura ed eguaglianza: chè molte genti, per l'amore disordinato che elli ánno in alcune persone, si dánno ei beni e gli onori a coloro che non ne sono degni, e mettono adrieto ei buoni che ne sono degni, e che si lor converrebbe. Unde noi avemo detto tre cose in questo capitolo: prima noi avemo detto quante maniere sono di giustizia e di drittura; che l'una si è generale, che l'uomo chiama giustizia di legge; l'altra si è giustizia speziale, che l'uomo chiama giustizia d'eguaglianza: e avemo detto che due maniere sono di drittura speziale: l'una si è in donare e in guiderdonare, l'altra si è in vendere e in comprare; e avemo detto che differenze à in queste dritture, e avemo detto che drittura generale è nell'opere di tutte le virtù, e che diferenza ell'à intra tutte le altre virtù.

Cap. XI. — *Ca insegna che senza drittura e senza iustizia ei reami non possono durare, nè nulla signoria di città.*

Puoi che noi avemo detto, che sono due maniere di giustizia e di drittura, l'una è generale e l'altra è speziale, noi provaremo per due ragioni, che senza giustizia generale, che l'uomo chiama drittura comune, o vuoli di legge comune, le città ne i reami non possono durare. La prima ragione si è, che la legge comune comanda tutto bene, e vieta tutto male; e quelli che acompisce ei comandamenti della legge è perfettamente buono e virtuoso: e quelli, che non vuole accompire ei comandamenti della legge, è perfet-

tamente malvagio. Donque, se i re o i prenzi o i grandi, che sono nella città o nel reame, non ànno in loro giustizia nè drittura, nè non accompiscono ei comandamenti della legge, cotali città o reami saranno perfettamente malvagi; e cosa malvagia e ria non può durare, anzi si corrompe per sè medesma. Unde senza drittura e giustizia di legge comune il reame o la città non può durare. La seconda ragione si è, che la città o il reame non è se non una ordinanza in fra la gente per le leggi le quali ellino ordinano. Donde se éllino non guardano i comandamenti della legge, e non ubbídiscono ai prenzi, ellino non avranno punto d' ordinanza in loro, nè quanto alla legge, nè quanto ai prenzi; dunde cotale reame non sarà dritto reame, ne cotale città non sarà dritta città. Per ciò che, sì come avemo detto, le città e i reami sono o debbono essere uno ordinamento secondo legge; unde se la legge non s' osserva, non sarà dritta città nè dritto reame. E perciò senza drittura di legge, e senza accompire ei suoi comandamenti, nulla città può durare, somigliantemente noi potemo provare, che senza iustizia speziale, la quale noi divisiamo in due maniere, non può durare alcuno reame od alcuna città. Chè, si come noi vedemo nel corpo dell' uomo per semblanza due maniere di giustizia e di drittura, someglianteniente è in ciascuna comunità di gente, che noi vedemo che le membra dell' uomo ànno ordenanza intra loro, e sono ordinate ad uno membro principale, sì come è il cuore, e si come noi vedemo, che l' uno membro aita al-l' altro e 'l soccorre al suo bisogno; unde noi vedemo che 'l corpo dell' uomo non potrebbe durare, se i piè non portassero il capo, e se 'l capo non addrizzasse ei piè, e se gli occhi non adrizzassero le mani, e se le mani non porgessero alla bocca, il corpo non potrebbe durare; e così avviene della gente di una città o d' uno reame, che secondo ciò che ellino ànno ordinato infra loro, che l' uno à abbondanza di ciò donde alcuno à difalta, e l' uno soccorre al bisogno dell' altro, e ànno in loro giustizia speziale. La quale è chiamata drittura in vendere ed in comperare, od in fare somigliante cose. Chè senza cotale drittura il reame, ovver la città non può durare. Chè neuno uomo, il quale vive solo, non può vivare

sufficientemente. E sì come noi vedemo, che i membri dell' uomo ànno ordinanza al cuore, il quale è principale membro, altresì la gente di una città o d' uno reame sono ordinati ad alcuno o più maggiori, i quali o 'l quale regge, o reggono la città e 'l reame. *E in quella guisa, che nelle membra è una tal quale distributiva giustizia, in quanto sono ordinate al cuore, perchè il cuore a ciascun membro giusta la sua proporzione e dignità dà ispirito di vita e moto, sendochè il principio della vita e del moto siano in esso cuore, come per avventura il principio del sentire nel cerebro; così nei cittadini è una certa giustizia distributiva in quanto sono ordinati ad alcuna cosa come ad uno o re, o duca, il quale in ragione delle loro virtù e dignità, gli onori e i beni gli dee compartire.*[1] Chè secondo ciò che 'l signore dona gli onori e i beni a' suoi suggetti, secondo la loro dignità e secondo ciò o quello che elli ànno servito, ellino ànno in loro giustizia speziale che l'uomo chiama drittura in donare e in guiderdonare. E così come ellino debbono donare ei beni e gli onori ai buoni, così debbono dare le pene e i mali ai malvagi, e quello che elli ànno meritato. Onde noi dovemo dire, che così come 'l corpo dell' uomo non può durare, se l' uno membro non aita all' altro, e se 'l cuore non dà a ciascuno membro vita e movimento secondo la sua dignità, così dicemo, le città nè i reami non possono durare, se l' uno non soccorre al bisogno dell' altro, e se 'l re o i signori non dipartono ei beni e gli onori e le grandezze, secondo la dignità de le persone. E perciò l' uomo die sempre diligentemente *osservare* che tuttosiaciò che ciascuna disuguellianza o desordinanza delli umori del corpo dell' uomo non tolga la vita, tuttavia ella dispone il corpo ed ordinalo a malattia e a corruzione: somegliantemente tuttosieciò che ciascuno torto e ciascuna cosa fuore di ragione, non corrompa o non guasti la città o 'l reame, tuttavia e' la dispone e ordina a distruzione. E così come l' anima tiene il corpo in vita; e quando l' anima si parte, il corpo muore e seccasi: altresì giustizia e drittura sostiene le città e i reami, e senza giustizia e' reami nè le città non pos-

[1] Avendo trovato in questo punto guasti tutti i MSS. ò creduto non mal fatto voltare in italiano meglio ch' io sapeva le parole del testo.

sono stare nè durare.[1] Donque, conciosiacosachè giustizia e drittura sieno così gran bene della città o del reame, quelli che fa fuore di ragione, elli fa grandissimo oltraggio e danno ai re ed ai reami ed alla città; e 'l re die principalmente intèndare acciò che l' uomo guardi bene giustizia e ragione nel suo reame, e non solamente a quelli che sono estrani e pellegrini, ma generalmente a chiunque la dimanda, perciò che a nullo die essere vietata.

Cap. XII. — *Ca insegna che i re e i prenzi debbono intendere diligentemente acciò che essi siano diritturieri, e che drittura sia guardata nelle loro terre.*

Tuttosiaciocchè, per li dinanzi capitoli, che sono detti, noi aviamo provato suficientemente, che i re o prenzi debbono essere dritturieri, tuttavia noi provaremo ancora, per quattro ragioni, che i re e i prenzi debbano molto intèndare acciò che ellino sieno giusti e dritturieri, e che giustizia sia guardata nelle loro terre. La prima ragione si è, che la legge si è regola dell' opere umane, donde molto più e re o i signori che le fanno, cioè le leggi, e le stabiliscono, debbano essere dritta regola delle operazioni umane. E perciò che la legge non à anima, e i signori, che le leggi ordinano, ánno in loro anima e ragione, di tanto, quanto la cosa ch' à anima ed intendimento sormonta la cosa che non à *anima;* di tanto, quellino che fanno le leggi, che ánno anima ed intendimento, debbono sormontare la legge e in egualianza ed in giustizia ed in ragione. Chè i re e i prenzi debbono essere di sì gran drittura, che ellino possano le leggi adrizzare; perciò, che 'n alcuno caso, l' uomo non le die del tutto osservare, sì come noi diciaremo nel terzo libro. Donde ei re e i prenzi debbono essere giusti e dritturieri; chè 'l torto e le cose fuore di ragione, sed ellino le fanno, lor togliè dignità di re e di signoria. La seconda ra-

[1] Saviamente scrisse Tommasèo: « L' ingiustizia non è mai utile a » nulla: se i tiranni l' avessero conosciuta questa verità (io parlo del tempo » in cui vivevano i tiranni), sarebbero diventati buoni principi, per ispecu- » lazione, per raffinamento di furfanteria, per paura. » *Dell' Educazione*, Lugano 1836, pag. 13.

gione si è, che 'l filosofo dice, che giustizia e drittura è la più chiara e la più nobile virtù delle altre: e anche dice il filosofo, che la stella ch' appare dal mattino, che per la sua clarità e per la sua bellezza, è chiamata luce-bella, non è così chiara nè così nobile come la virtù della giustizia e di drittura: chè le stelle ánno clarità e beltà corporale; ma la virtù della giustizia e della drittura à la clarità e la beltà spirituale. E di tanto quanto la clarità e la beltà spirituale sormonta la clarità e la beltà corporale, di tanto la clarità e la beltà della giustizia e della drittura sormonta la beltà e la clarità delle stelle. E perciò, ei re e i prenzi che debbono avére le tranobili virtù e le trasbelle, debbono essere giusti e dritturieri, e guardare drittura nei loro reami. La terza ragione si è, che così come quelli è perfettamente savio ched altrui può insegnare e fare savio; così è quelli perfettamente buono che à in sè bontà e fa altrui buono. Unde tanto quanto l'uomo non à a governare che sè medesmo, e' non appare bene manifestamente che uomo elli è, *perocchè la sua bontà o la sua malvagità si stende altro che a sè;* [1] ma quando elli è in alcuna signoría, allora appare meglio che uomo elli è; perciò che la sua bontà e la sua malizia si stende in altrui, che in sè medesmo. E perciò dice l'uomo comunamente che chi vuole l'uomo perfettamente conósciare, si 'l metta in alcuna signoría. [2] Donde come giustizia e drittura mostrano perfettamente la bontà dell' uomo, ei re e i prenzi, che debbono essere perfettamente buoni, acciò che la loro perfetta bontà appaia, debbono essere giusti e dritturieri. La quarta ragione si è, che s'e re o i prenzi non sono dritturieri, gran male ne potrà avvenire nei loro reami. Chè 'l filosofo dice, che così come quelli ch' è buono in sè e fa gli altri buoni, è migliore che quelli ch' è buono in sè solamente; così quelli ch' è malvagio e fa gli altri malvagi, è peggiore che quelli ch' è solamente malvagio in sè. Ed intanto, quanto le malizie dei prenzi si stendono a molte genti e possono fare molti mali a molte genti sed ellino sono malvagi; di tanto deb-

[1] C. L.

[2] Epaminonda soleva dire, che non solo il magistrato prova l' uomo, ma l' uomo ancora il magistrato. Plutarco, *Opuscoli*, ediz. cit., pag. 905.

bono ellino più intèndare, acciò che ellino sieno giusti e dritturieri. Come ei re e i prenzi possano acquistare giustizia e drittura, noi il diremo più chiaramente nel nostro terzo libro, o come ellino la debbano guardare.

CAP. XIII. — *Ca insegna che cosa sia forza di coraggio, e in quali cose ella die essere, e*[1] *come ei re e i prenzi la possono avere.*

El filosofo dice, che nelle cose che l'uomo può fare bene e male, elli die avere una regola, perchè elli sia adrizzato a ben fare. E perciò che l'uomo può avere alcuna volta contra ragione paura e sicurtà, si conviene che l'uomo abbia una virtù, per la quale li uomini dottino quello che è da dottare, e non temano le cose che non sono da temere. Chè quelli non è forte, che neuna cosa teme, si come dice il filosofo; chè quelli che non teme Dio non è forte, anzi è pazzo. Donde noi dovemo dire che, forza di coraggio è virtù mezana intra paura ed ardire, e appiccola la paura dell'uomo, perciò che l'uomo, per la paura che elli abbia, non si ritragga del bene che la ragione gl'insegna: e tèmpera questa virtù l'ardimento dell'uomo, anco che per suo ardimento non entraprenda cosa che ragione difenda. E puoi che noi avemo detto che cosa è forza di coraggio, noi diremo in che cosa forza d'ànimo o di cuore die essere. Unde dovemo sapere che è forza d'animo, che rappiccola la paura, e rattèmpera l'ardimento dell'uomo nei pericoli. Perciò che neuno non à paura sed elli non vede alcuno pericolo aparére, donde elli creda che male li possa avvenire: nè neuno non è ardito s'elli non intraprende alcuna cosa dottosa e pericolosa. E perciò che infra pericoli che sono nel mare, cioè de le tempeste, e che sono ne le milizie, ne le battaglie e 'n altre cose, il pericolo delle battaglie è più grave e più dottoso che li altri; e virtù si è in cosa grave e dottosa e buona, e forza d'animo è principalmente in pericoli di battaglia, e *più* in menovare la paura dell'uomo, che in temperare il suo ardimento; ed è più grave cosa di

[1] « Et quomodo possumus nos ipsos fortes facere. »

sostenere ei pericoli della battaglia, che non è d'incominciarla o d'intraprenderla, donde noi dovemo dire, che forza di cuore è più principalmente in menovare la paura dell'uomo, che in menovare il suo ardimento o in temperallo. Ed è più principalmente questa virtù in sostenere ed in sofferire la battaglia, che ella non è in cominciarla od intraprèndella. E che i pericoli della battaglia sieno più gravi a sostenere che li altri pericoli, noi il potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è, che per li pericoli della battaglia noi conosciemo più apertamente la morte, che noi non facemo per li pericoli delle malattie: e sentimo più e colpi e le percosse e i dolori per lo ferire o per lo toccamento dell'arme, che no'non facemo nei pericoli della morte dell'acqua. Donde elli appare, che i pericoli della battaglia sono più gravi e più dottabili, che li altri pericoli a sostenere. La seconda ragione si è, che i pericoli, che noi potemo ischifare per fuggire, sono più gravi a sostenere che quelli, a che noi siemo costretti a non poterli ischifare. Ei pericoli della battaglia noi potemo ischifare per fuggire, in avendo paura, ma ciò non potemo noi fare nei pericoli che sono in mare ed in malattia. Dunque ei pericoli della battaglia sono più gravi a sostenere che li altri. La terza ragione si è, che 'l pericolo, là 've e' più appare la morte per violenza e contra a natura, è più grave a sofferire che li altri. Chè con più è la morte contra a la natura, tanto la die l'uomo più ridottare. E perciò che nei pericoli della battaglia noi conosciemo la morte nel tagliare del corpo e dei membri, ched è più contro la natura del corpo, che non è la morte, che viè per malattia o per altra cagione; perciò ei pericoli della battaglia sono più duri a sostenere e a sofferire che li altri. Unde principalmente la forza dell'animo està in potere sofferire il pericolo de la battaglia. Donde dicemo che forte d'animo è quelli, che non dotta neuno pericolo, se non solamente che la ragione insegna che l'uomo die dottare e temere. E che forza di cuore sia più in menovare o in cessare la paura che l'uomo à nei pericoli della battaglia, che in temperare il suo ardimento, noi il potemo provare per una ragione: che ciascuno fugge per natura le cose

tristevoli: ed i pericoli de la battaglia fanno all' uomo sentire dolore e tristizia; donde, *perciò che per natura l' uomo fugge* ei pericoli tristevoli e dolorosi, è più grave cosa a menovare o a cessare la paura dell' uomo, che a temperare il suo ardimento. E conciosiacosachè noi aviamo detto che forza d' animo sia più in sostenere la battaglia che intraprèndella, noi il provaremo per due ragioni. La prima si è, che quelli che sostiene la battaglia vede e sente presentemente ei mali: ma quelli che la intraprende, pensa ei mali che sono ad avvenire. E perciò ched è più grave cosa a contastare ai mali che sono presenti, che quelli che sono ad avenire, o ai mali che l' uomo sente, che a quelli che l' uomo pensa; perciò la virtù de la forza de l' animo è più in sostenere la battaglia, che intraprèndella: chè virtù è in fare le cose che sono più gravi. La seconda ragione si è, che ciascuno uomo può intraprèndare le battaglie subitamente e leggiermente, ma l' uomo non la può sostenere longamente, se l' uomo non dura ei mali che vi sono. Donde come più grande cosa sia a sofferire longamente male, che non è a intraprèndello leggiermente, noi dicemo che forza d' animo è più in sostenere ed insofferire che intraprèndare. Appresso diremo come l' uomo può fare ed acquistare in sè medesmo la forza dell' animo. E dovemo sapere che virtù si è cosa mezana infra due malizie, ed è contrario a due mali: e più all' uno che all' altro, sì come forza di cuore è contrario a paura ed ardimento, ma più a paura ched ardimento. Perciò che è più grave cosa a cessare la paura dell' uomo, che in sostenere l' ardimento, o che a cessarlo. Donde se l' uomo vuole acquistare forza d' animo, elli si die più ritrarre da la paura, perciò che più contraria a la virtù de la fortezza de l' animo, e dièssi più inchinare all' ardimento che è male contro virtù de la forza d' animo. Perciò che l' uomo non può drittamente intèndare, senza gran pena e grande intendimento, il mezzo de la virtù, che è infra due malizie. Donde elli appare per questo capitolo che cosa è forza d' animo, cioè una virtù che cessa la paura, e tempera l' ardimento dell' uomo, ed è principalmente nei pericoli de la battaglia. E più in sostenere e in sofferire, che in imprèndare. E avemo detto

come noi potemo acquistare la virtù de la fortezza de l'animo, e che l'uomo si farà forte se elli si ritrae de la paura, e inchinasi ad avere ardimento: chè ardimento è meno contrario a la virtù, che non è la paura.

Cap. XIV. — *Ca insegna quante maniere sono di forza, e secondo la quale ei re e i prenzi debbono essere forti.*

Il filosofo divisa sette maniere di fortezza. E la prima si è quando alcuno dotta vergogna, e che vuole conquistare onore, intraprende alcuna cosa dottevole o pericolosa. E in questa maniera fu forte Ettore che[1] dottava il biasimo di Polidamante,[2] e amando il suo lodo intraprendeva le cose pericolose e dottabili: e cotale forza è detta d'uomini che dimorano infra loro conoscienti. La seconda maniera di forza è che l'uomo chiama forza di servaggio, sì come alcuno uomo per paura di pena o per alcuno costringimento intraprende alcuna battaglia, non per avere onore nè per ischifare onta o disnore. E in questa maniera molti di quelli di Troia fuoro forti; chè Ettor ordenò, che, qualunque fusse quelli che si fuggisse de la battaglia, fusse battuto tanto, che ellino non potessero cacciare ei cani. E per questa maniera di forza ei prenzi menano le loro osti o la loro gente a battaglia, che stabiliscono e fermano pene certane a coloro che si fuggono, e fanno fossati alcuna volta, acciò che neuno dell'oste non si possa fuggire; e in cotale modo sono costretti a combattere: sì come l'uomo dice d'un prenze, che quando fu giunto al porto fece espezzare le navi,[3] acciò che neuno de la sua oste non si potesse fuggire. La terza maniera di forza, si è forza di cavallaría; e cotale forza si è forza di prudenza. Chè i cavalieri, perciò che sono èsprovati in molte battaglie, intraprendono molte cose che paiono pericolose e dot-

[1] « Che dottava el biasimo et di poi li mali. » Ç. R.

[2] Vedi Aristot., *Moral. Nicomach.*, lib. III, cap. 7; e *Magn., Moral.*, lib. I, cap. 19.

[3] Tra quelli che usarono codesto stratagemma per mettere al punto un esercito di vincere o morire, non è chi non ricordi Scipione, per cui ordine cinquecento navi di ogni ragione vennero arse in alto mare dicontro a Cartagine. Livio, XXX. 34.

tabili. Ched elli è scritto nel libro della cavallaría che neuno non dotta ed intraprende quello che elli sa e che elli à bene appreso. Donde ei cavalieri, che conoscono ei pericoli de la battaglia, per la sicurtà che elli ánno, in ciò che ellino sono esprovati nell'arme, intraprendono molte battaglie, acciò che ellino síeno tenuti forti; ma ellino non sono forti secondo verità, che quando ellino veggono ei loro nemici troppo potenti, sì che la loro potenza passi la loro, ellino se ne vanno e fuggonsi. La quarta maniera di forza si è di pazzía, cioè d'essere fuore del senno. Chè *alcuno* intraprende alcuna battaglia per ira, overo per alcuna pazzía ch'elli à, acciò ch'elli sia tenuto forte: ma elli non è, chè quelli è forte secondo verità, che intraprende le battaglie, non per ira nè per poco senno che elli abbia, ma per bene. La quinta maniera si è forza di costume, la quale è chiamata forza di costumanza. Chè noi vedemo per la costumanza che alcuni ánno, si intraprendono molte battaglie a fare, avendo isperanza di vittoria, e cotali genti non sono forti secondo verità. Chè se elli sofferranno alcuno male oltra quello che elli ánno pensato, essi si fuggono tantosto, e vánnosene. La sesta maniera di forza si è, che l'uomo chiama forza bestiale. E questa è quando l'uomo non sa la forza del suo avversario, e assalíscelo e combatte con lui; e quelli è così come bestia, e non à ponto di senno, quando elli assalisce il suo nemico, e non conosce di neiente la sua possanza. La settima maniera di forza si è, la quale l'uomo chiama forza di virtù. E quest'è quando l'uomo per sua volontà e per bene intraprende alcuna battaglia, e non per costrignimento, nè per pazzía, nè per ignoranza, nè perchè elli abbia isprovato le arme. E cotali maniere di forze debbono ei re e i prenzi conósciare, acciò che ellino sappiano, che forza la sua gente à, e come ellino potessero combattere contra alli avversari. E i re e i prenzi debbono essere forti di forza di virtù, che l'uomo chiama forza d'animo, acciò che ellino non mettano la lor gente a neuna battaglia, se non a dritto, e se elli non si mostra gran pro al reame e a la città.

CAP. XV. — *Ca insegna che cosa è la virtù che l' uomo chiama temperanza, e in quali cose quella virtù die essere, e quante parti*[1] *quella virtù à, e come noi la potemo acquistare.*

Dice il filosofo, che quelli che fuggie tutti ei diletti del corpo è bestiale. Chè, fuggire ei diletti del corpo oltre quello che la ragione insegna, non è cosa convenevole; e quelli che tutti li vuole seguire, cioè ei diletti del corpo, è distemperato. E quelli che fugge ei diletti del corpo che sono da fuggire, e segue quelli che sono da seguire, è attemperato nei diletti del corpo. E così, come l' uomo può peccare in seguitarli contra a ragione, *altresì può egli far male in fuggirli contra ragione.*[2] Chè quelli che tanto si tiene di bere e mangiare e d' altri diletti del corpo che la ragione insegna, e per cotale astinenza elli non può guardare la sua persona, elli non è virtuoso, perciò che elli fa ciò che difende la ragione. Unde la virtù de la temperanza è in seguitare ei diletti del corpo secondo ragione, e in fuggire quelli che sono contra ragione ed intendimento; sì come forza d' animo è in dottare ciò che l' uomo die dottare, e intraprèndare quello che è da intraprèndare. E dovemo sapere che, conciosiacosachè l' uomo abbia diletto in vedere ed in udire cosa dilettabile, e in sentire per li sensi che l' uomo à, ei diletti del bere e del mangiare, ei diletti che sono ne le femmine sono più forti e più grandi, che li altri diletti. E questo potemo provare per due ragioni. La prima si è, che, con più è l' uomo presso de le cose dilettabili, di tanto si diletta più fortemente; e l' uomo può bene udire, e vedere, e odorare le cose che sono da longa di lui, ma elli non può gustare, nè toccare, nè tastare, se non le cose che sono congiunte a luí. Unde ei diletti del bere e del mangiare, che l' uomo à in gustare; e i diletti delle femmine, che l' uomo à in tastare; sono più grandi e più forti delli altri. La seconda ragione si è, che per lo bere e per lo mangiare, l' uomo

[1] « Et quæ sunt species. »
[2] C. L.

guarda la sua sustanza: e per femmina à l' uomo ei filiuoli. Unde e 'n bere e in mangiare, ed in compagnia di femmina, mise la natura più grandi diletti che nelle altre cose, acciò che l' uomo si potesse guardare l' umano lignaggio. Donde come virtù[1] sia in fare le buone opere e le gravi, la virtù di tempranza die essere principalmente in seguitare temperatamente ei diletti de le femmine e del matrimonio, chè più grave cosa è d' essere temperato nei diletti de le femmine e del matrimonio, che nei diletti del bere e del mangiare, perciò che natura à fatti più grandi cotali diletti, e perciò che l' uomo à la virtù de la temperanza principalmente ed è temperato nei diletti del corpo, quando o temperatamente, e secondo ragione e' segue ei diletti del matrimonio, e i diletti che sono nel bere e nel mangiare, e nelli altri sensi dell' uomo. Appresso dovemo sapere, che la virtù de la temperanza si à quattro parti. La prima si è vívare sobriamente. Chè l' uomo, quando elli vive temperatamente, secondo ciò che ragione comanda, elli è sobrio. La seconda parte si è astenenza; chè quando l' uomo mangia e bee temperatamente, elli è astinente, e astenente secondo ragione. La terza parte de la temperanza si è castità; e questa è quando l' uomo non fa le opere del matrimonio, nè non à diletto da femmina, se non tanto quanto la ragione comanda. La quarta parte si è onestà; e questa è quando l' uomo rifiuta è schifa le cose che possono ismovere alle opere de la lussuria, e quello cotale è detto onesto. Donde avere misura in bere e 'n mangiare è astenenza: e castità è 'n seguire ei diletti del matrimonio secondo ragione: e onestà è 'n fuggire e 'n dottare tutte le cose che possono muòvare a le opere de la lussuria. Queste quattro cose conviène che l' uomo abbia, acciò che elli abbia la virtù de la temperanza nei diletti corporali. E dovemo sapere, che l' uomo che vuole avere temperanza, elli *non* die più schifare ei diletti del corpo che sono secondo ragione *che e' non seguire quelli che sono contra ragione*;[2] chè quelli ched è non temperato in seguire ei diletti del corpo contro ragione, è più contro al bene e a la virtù, che non è quelli

[1] « Quare si virtus est circa bonum et delectabile, ponenda est etc. »
[2] C. L.

che ischifa ei diletti del corpo, che ragione comanda. Che quelli che vuole avere alcuna virtù, elli die più ischifare quello che maggiormente è contra a la virtù, e seguitare quello che è meno contro a la virtù.

Cap. XVI. — *Ca insegna ched elli è più disconvenevola cosa che l'uomo sia distemperato in seguire li diletti del corpo che in essere pauroso; e che i re e i prenzi debbono essere temperati nei diletti del corpo.*

Il filosafo prova per quattro ragioni che, essere ismisurato o distemperato nei diletti del corpo è peggio ched essere pauroso; e che quelli ched è ismisurato nei diletti del corpo, è più da biasimare che quelli ched è pauroso. La prima ragione si è, che come più volontieri, e per più gran disiderio fa l'uomo male, tanto è più da biasimare. Quelli che è distemperato in seguire ei diletti del corpo, fa male per più grande avvisamento e per più grande desiderio, che quelli, che dottando ei pericoli, si fugge; chè dottare e fuggire non è cosa dilettevole: dunque quelli che è distemperato nei diletti del corpo, e che fa male per più grande provvedimento, è più da blasmare che quelli, che è pauroso e timoroso, perciò che fa male più volentieri, e di più gran volontà che quelli che si fugge. La seconda ragione si è, che con più fa l'uomo male deliberatamente e per maggiore *agio*,[1] di tanto è elli più da blasmare. E quelli che è distemprato nei diletti del corpo fa male per più grande provvedimento, che quelli che dotta e in dottando si fugge; chè paura si isbalordisce l'uomo, e tolle l'uso de la ragione, donde se elli fa male, nol fa per così grande avvisamento, nè così grande deliberazione, come quelli che pecca in seguitare ei diletti del corpo, unde elli non die essere tanto biasmato. La terza ragione si è, che con più può l'uomo ben fare e leggieramente, ed elli nol fa, di tanto fa elli più da biasmare; e più leggiera cosa è d'acquistare la virtù de la temperanza, che non è acquistare la virtù de la forza de l'animo. Chè l'uomo acquista la temperanza senza pericolo,

[1] C. R. *licere*.

ma elli non può acquistare la virtù de la fortezza de l'animo senza intraprendere le cose dottevoli, e senza méttarsi nei pericoli della battaglia: donde quelli che non à temperanza, è più da biasmare che quelli che non à fortezza d'animo. Chè acquistare temperanza è più leggiero che acquistare fortezza d'animo. La quarta ragione si è, che con più può l'uomo acquistare la virtù leggiermente, ed elli non l'à, di tanto fa elli più da blasmare. L'uomo può più leggiermente acquistare la temperanza che la fortezza de l'animo, poichè l'uomo è continuamente nei diletti corporali, unde in sostenersi ci può acquistare di leggiero la temperanza, ma rade volte avviene che l'uomo intraprenda battaglia giusta e dritturale, per la quale elli possa avere fortezza d'animo, chè quelli che intraprende battaglie e guerre, sed elle non sono dritte e con giustizia imprese, quelli che le 'ntraprende non è forte d'animo: dunque fa più di blasmare quelli ched è distemperato in seguire ei diletti corporali, che quelli ched è temente e pauroso. E appresso noi potemo provare per tre ragioni, che ciò è cosa troppo isconvenevole che ei re ne ci prenzi sieno istemperati nei diletti del corpo La prima ragione si è, che essere istemperato si è vita bestiale, perciò che le bestie si ánno ei diletti del corpo, sì come ánno cotali uomini. Dunque come distemperanza sia in seguire ei diletti del corpo contro ragione, istemperanza è vizio trabestiale. Donde se i re e i prenzi sono istemperati in seguire ei diletti del corpo, ellino somiglieranno in ciò le bestie, e saranno servi per natura. Chè la bestia, perciò ch'elia à difalta di senno e de la ragione, è serva per natura. Dunque se i re debbono essere signori sopra alle altre genti, e avere senno ed intendimento, ellino non debbono essere istemperati; e sed ellino sono, ellino saranno bestiali e servi per natura. La seconda ragione si è, che distemperanza si è vita troppo citolesca Chè i garzoni, perciò che ellino non ánno l'usaggio della ragione nè de lo intendimento, non vivono secondo ragione, anzi seguiscono ei loro malvagi movimenti ne le cose dilettevoli, per acompire ei loro malvagi diletti. Dunque il filosofo dice, che sì come il fanciullo die essere governato ed adirizzato per lo suo maestro, così il disiderio dell'uomo

die essere regolato e adirizzato per ragione e per intendimento. E conciosiacosachè la distemperanza sia vizio troppo fanciullesco, troppo sconvenevole cosa è, che i re e i prenzi sieno istemperati, perciò che non si conviene a loro che ellino sieno garzoni. La terza ragione si è, che distemperanza è vizio troppo laido e troppo dispiacevole. E quellino che sono istemperati, perciò che ellino desiderano ei diletti contro ragione, che sono laidi e dispiacevoli, sed ellino sono in alcuna signoria, il popolo li à in dispetto, perchè ei re e i prenzi, che sono degni di sì grande onore e di sì grande reverenza, non debbono essere estemperati. E di questo avemo esemplo ne le storie antiche d' uno re che avíe nome Sardanapalo.[1] Quello re era sì nontemperato, ched elli s' era tutto dato ai diletti de le femmine e de la lussuria, e non usciva fuore de la sua camera per andare a parlare ad alcuno barone del suo reame, anzi lo mandava per lettera, ciò che elli volea che i sui prenzi facessero. Chè tutte le sue parole, e tutto il suo intendimento era ne la camera in seguire le sue malvagie volontà di lussuria. Unde avvenne una volta che quello re volse parlare a un suo barone, il quale avea servito longamente e lealmente, si comandò[2] che quello barone li venisse a parlare. Unde quello barone vedendo la viltà e la lussuria ove il re era, sì l' ebbe in dispetto, e mosse guerra contro al re. E perciò che 'l re era quasi tutto feminino, e tutto abandonato a la lussuria, sì si fuggì e rinchiusesi sè e 'l suo tesoro in uno castello, ed ine fu arso elli e 'l suo tesoro. Unde noi vedemo manifestamente, che l' uomo à in dispetto quelli che sono troppo ismisurati nei diletti di lussuria. Ellino faranno torto ai loro uomini de le loro mogli e delle loro figliuole, onde essi si muoveranno contro loro. E perciò che 'l re e 'l prenze die molto dottare, che 'l popolo non si muova contro loro, sì si conviene che ellino sieno magiormente temperati in seguitare ei diletti del corpo.

[1] Il Cod. *Serenapaulitz*.

[2] Aozi, Arbace goveroatore de' Medi, con molta arte cercò e potè penetrare in quel chiuso *Harem*, ove appreso qual vita conduceva l' uomo a cui piegavano il collo, se ne sdegnò e commosso con altri a ribellione l' impero. Sardaoapalo vedutosi alle strette nell' assediata Ninive, abbruciò sè con le sue donne, gli eunuchi e 'l tesoro. *V. Just. lib. I, c.* 3.

Cap. XVII. — *Ca insegna che cosa è la virtù che l'uomo chiama larghezza, e 'n quale cose cotale virtù de' essere, e come noi la potemo acquistare.*

Puoi che noi avemo detto come ei re e i prenzi, e ciascuno del popolo debbono avere le quattro virtù principali, cioè, senno, e giustizia, e temperanza, e fortezza d'animo, noi diciaremo delle altre virtù, e primieramente di quelle che sono ne le ricchezze e in fare dispese. E dovemo sapere, che nell'usare delle ricchezze e in dispendere è due virtù. L'una si è larghezza, e questa si è di minore ispesa. L'altra virtù si è di maggiori dispese, la quale l'uomo chiama virtù di grandi opere, e secondo il latino è chiamata magnificenzia. E perciò che elli avviene che l'uomo fallisce in fare ispese convenevoli, si come quelli che è avaro, e avviene che l'uomo fa ispese troppo grandi, si come quelli che è folle largo, e' conviene avere una virtù mezzana infra avarizia e folle larghezza, e quella virtù è chiamata larghezza e liberalità. E così come forza di cuore cessa la paura dell'uomo e atempera il suo ardimento, così larghezza cessa l'avarizia dell'uomo e atempera la folle larghezza, cioè la prodigalità. Ed è questa virtù in usare dritturalmente le ricchezze. E appresso dovemo sapere, che quelli, che vuole essere largo ed avere essa virtù per lo dritto usare de la ricchezza, e' conviene che quelli abbia tre cose. La prima si è, che elli non prenda nè non dispenda ei beni altrui; La seconda si è, che elli guardi le sue propie rendite e le sue proprie ricchezze e non le dispenda follemente. La terza cosa si è, che elli dispenda le sue rendite, e faccia convenevole dispese secondo la sua ricchezza. E die essere larghezza in queste tre cose, ma ella è principalmente in fare dispese convenevoli. Chè quelli che prende il bene altrui, e non come elli die, è troppo volonteroso di denaro: donde il filosafo dice, nel quarto libro dell'Etica, che gli usurieri e quellino che spogliano ei morti, ne quelli che giocano a zara, fanno malvagio guadagno e laido acquisto. Unde questi cotali non sono larghi, nè liberali, che

prendono dai loro amici, a li quali ellino dovrebbero ben fare. Donde larghezza non è principalmente in ciò che l'uomo non prenda neuna cosa di ciò che non die prèndare, nè en ciò che l'uomo prenda, ciò che elli die prèndare, anzi è principalmente in fare dispese convenevoli e ragionevoli ed in fare bene ad altrui. E questo potemo provare per cinque ragioni. La prima si è, che larghezza si è in usare le richezze, e usare le ricchezze non è se no in spèndarle e in donarle ad altrui; chè l'uomo non le guarda se non per dispèndarle, ed in guardando l'uomo le acresce. Donque largheza è più in dispèndare le riccheze e in donarle, che in guardarle. La seconda ragione si è, che larghezza, e tutte le virtù, sono in quello unde l'uomo è più lodato; e come l'uomo sia più lodato in bene dispèndare, e in fare bene ad altrui, ched elli non è in guardare le sue proprie ricchezze, larghezza die essere principalmente in bene dispèndare e in fare bene ad altrui. La terza ragione si è, che larghezza e tutte le virtù sono in fare cose buone e gravi: e perciò che dare e dispèndare ei suoi propri beni, è più grave cosa a fare, che non è guardarli, larghezza die essere principalmente in dispèndare ed in donare. La quarta ragione si è, che larghezza si è in *fare* quello per che gli uomini sono più amati: *e li uomini sono più amati, quando*[1] de le loro proprie rendite ellino fanno convenevoli dispese, e donano doni convenevoli ad altrui, ched e' non sono in guardare le loro ricchezze, e nè in ciò che ellino non prendano d'altrui. E puoi che noi avemo detto, che larghezza è una virtù che cessa l'avarizia e tempera la folle larghezza dell'uomo, e che larghezza è più principalmente in dispèndare ed in donare, noi diremo come l'uomo la possa acquistare, cioè la virtù de la larghezza. Unde dovemo sapere che l'uomo che vuole essere largo ed acquistare essa virtù, elli si die più inchinare ad essere folle largo, cioè pródigo, ched elli non die in ciò che elli sia avaro. Perciò che quelli che è avaro, è più contrario a la virtù, che quelli ch'è folle largo; e sempre die l'uomo più ischifare quello ch'è più contrario a virtù, e sempre più inchinare a quello ch'è meno contrario a la virtù.

[1] Cod. Riccard.

CAP. XVIII. — *Ca insegna che a pena può essere el re, o 'l prenze folle largo, e come è troppo sconvenevole cosa che essi sieno avari, e ch' ellino debbono essere larghi e liberali.*

Il filosofo insegna, che la larghezza non è in molto donare, anzi è nel podere e ne la volontà di colui che dona, secondo le ricchezze che elli à. Chè bene può avvenire che, quelli che meno dona, è più largo che quelli che dona più. Donde l' uomo è detto meno largo e più largo secondo la comparazione del dono. E perciò, dice il filosafo, che 'l tiranno non può essere folle largo, perciò che in donare ne in ispesa elli non può passare le grandi richezze che elli à. E quelli che tanto à e tanto riceve, che i doni nè le spese che elli fa non passano la dovizia o la moltitudine de le sue richezze, elli non può essere folle largo. Donde ei re e i prenzi a pena possono essere folli larghi, chè le dispese che ellino fanno, non possono, se non a gran pena, sormontare la moltitudine de le ricchezze che éllino ánno; e a pena avviene che ellino sieno liberali o larghi. Unde ellino debbono molto pensare a ciò che ellino non facciano meno che non si conviene. E in ciò appare, che elli è cosa troppo sconvenevole che ei re e i prenzi sieno avari. Chè, se l' uomo die naturalmente signoreggiare, e' die, ne la sua maniera di governare, avere semblanza a quello che noi vedemo ne le opere de la natura. Che ne le opere de la natura noi vedemo, che non vi può avere cosa oziosa *e così non dê èssare cosa oziosa*[1] nel governamento de la vita umana: e perciò che natura è di poco appagata, e poche di cose bastano ad una persona, sed elli avviene che uno uomo abbia grande abbondanza di ricchezze, sed elli non le ordena ai beni delle altre genti, le sue richezze sono vane ed oziose. E di tanto quanto ei re e i prenzi ánno maggiore abbondanza di richezze e di denari che le altre gente, di tanto è cosa più isconvenevole che ellino sieno avari e le loro richezze vane ed oziose. *E appresso e' si*

[1] Cod. Laur.

dê sapere, che il filosofo prova per tre' ragioni che avarizia è peggiore che larghezza. [1] E se ci re o i prenzi potessero essere folli larghi, meglio lor irebbe [2] essere folli larghi che avari. La prima ragione si è, che la malattia che l'uomo non può curare nè guarire, è peggio che quella che l'uomo può curare e guarire. Avarizia è uno vizio che l'uomo non può curare nè guarire, chè come più dimora l'uomo ne l'avarizia e più v'invecchia, di tanto più inavarisce. Ma folle larghezza si è uno vizio donde l'uomo può bene essere sanato e guarito. Chè quelli che è folle largo nella sua gioventudine, può bene essere avaro nella sua vecchiezza, chè 'l vecchio uomo è per natura avaro; e bene avviene, che quelli che è folle largo può essere sanato del suo vizio per lo bisogno che elli à, e che quellino che sono folli larghi ánno molto ispesso gran bisogno, chè donano e dispendono alcuna volta più che ellino non ánno di valsente, donde ellino ánno molte volte grande sofránita, e per la sofránita che elli ánno si sono sanati e guariti della folle larghezza ove ellino erano. Dunque, puoi che l'uomo non può essere guarito nè sanato d'avarizia, e può essere guarito e sanato della folle larghezza, manifesto è che avarizia è peggio che folle larghezza. E perciò che è cosa troppo isconvenevole che 'l re, che è capo di tutto il suo reame, sia impedito di male unde elli non possa essere sanato nè guarito, sì si conviene ched elli sia maggiormente disposto di schifare l'avarizia delli altri uomini. La seconda ragione si è, che, con più il vizio è contraro a virtù, di tanto è elli peggiore. Avarizia è più contraria a la virtù de la larghezza, che non è la folle larghezza, donque avarizia è peggiore che la folle larghezza. E che ciò sia vero, che avarizia è più contraria a la larghezza, noi el potemo provare. Chè quelli ched è più largo prende malvolentieri, e dona volentieri; ma 'l folle largo non dona là 've elli die donare nell'intenzione che elli dovrebbe donare, e dona volentieri e prende malvolontieri. Ma l'avaro fa tutto el contrario, ched elli prende volentieri, e dona mal volentieri. Donde di tanto quanto avarizia è più contraria a la virtù de la larghezza,

[1] Cod. Laur.
[2] Lor varrebbe. Cod. Riccard.

di tanto è ciò cosa più isconvenevole che ei re sieno impediti da avarizia, che di folle larghezza. La terza ragione si è, che 'l re è nel reame, o 'l signore ne la signoria per lo bene e per la salute del suo popolo e per fare utilità a quelli che sono sotto lui. Ma l' avaro non fa bene ned a sè ned altrui; ma quelli ched è largo fa bene a molte genti. Donde è cosa più isconvenevole, che e' re sia avaro ched elli sia folle largo. Chè sed elli è avaro, e' non farà bene nè a sè nè al suo reame. E puoi che noi avemo detto, che a pena può essere il re o 'l prenze folle largo, perciò che e' doni nè le spese che ellino fanno, non possono, se non a gran pena, passare la moltitudine de le ricchezze che ellino ánno, e avemo detto come è troppo isconvenevole cosa che 'l re sia avaro, noi diremo e mostraremo per tre ragioni, che ei prenzi e i re debbono essere larghi e liberali. La prima si è, che così come conviene che la fontana abbia più larga entrata, con più di gente vi debbono attégnare dell'acqua, altresì conviene, che 'l re sia più largo, quando ei suoi beni e le sue dispese si debbono istèndare a più gente che non fanno li altri del reame. Donde quelli che à abbondanza in dispèndare e in donare, è largo, chè dona e dispende abbondantemente quello che elli à; perchè s' avvene che i re sieno larghi e liberali. La seconda ragione si è, che l' avaro non è franco, anzi servo del danaro e de le ricchezze. E perciò che non conviene che ei re, nè i buoni uomini sieno servi dei danari, nè de le ricchezze, ellino non debbono essere avari: chè quelli che dona e dispende quello che elli à, si come si conviene, è franco e liberale. La terza ragione si è, che elli conviene che i re e i prenzi sieno amati da quellino che sono sotto loro; e perciò che 'l popolo ama molto ei re quando ellino sono larghi e dipartono ei loro beni sì come ellino debbono, si s' avviene che i re sieno larghi e liberali. Donde quelli che è largo e liberale die guardare la quantità del dono, acciò che elli non doni nè più nè meno che die. E dê guardare a cui elli dona, acciò che elli non doni a cui elli non die. Appresso die guardare che elli doni per bene quello che elli dona, e non per altra cosa. E tutte le volte che 'l re od altri dona ai begolardi o agli uomini di corte, o a cui ellino non debbono, ellino non sono larghi nè liberali.

Chè i giocolari e i bordatori, e molte maniere di genti debbono meglio essere pòvari che ricchi. E quando l'uomo dona per avere vana gloria, o dispende per lusinghe del mondo, o per altra cosa simile, e non dona per bene quello che elli dona, elli non è largo nè liberale. Donque, chi vuole essere largo e liberale, elli die donare ai buoni e fare bene a quelli che ne sono degni, per bene, non per vanagloria.

CAP. XIX. — *Ca insegna che cosa è una virtù che l'uomo chiama magnificenzia, e 'n quali cose quella virtù die essere, e come noi potemo avere quella virtù.*

Puoi che noi avemo detto di una virtù ched è in fare meno dispese, che l'uomo chiama larghezza, noi diremo di un'altra virtù, che è in fare grandi spese convenevolmente nelle grandi opere, che l'uomo chiama magnificenzia, cioè a dire virtù di grande affare e di grandi opere. E dovemo sapere ched elli avviene, che alcuna gente ánno difalta in fare grandi opere, perciò che non intendono principalmente come ellino possano fare, cioè grandi opere e grandi fatti, anzi intendono principalmente come ellino possano poco dispèndare. E cotal gente sono chiamati gente di poco affare. Alcuna gente sono, che dispendono più in grande opere fare, che elle non richieggono, e cotali genti il filosofo li chiama guastatori di bene. Chè, sì come il fuoco nella fornace guasta tutte *quelle cose*[1] che vi sono, così cotali guastatori di beni guastano ciò che elli ánno. Ma quellino che fanno gran dispesa in fare le grandi opere secondo ragione e secondo ciò che le opere richieggono, sono virtuosi e sono chiamati gente di grande affare. Donde come larghezza fa fare dispese convenevoli, secondo il podere dell'uomo, così magnificenzia fa fare grandi spese convenevoli a le grandi opere. E come larghezza cessa l'avarizia e tempera la prodigalità, così questa virtù è, che l'uomo non sia di piccolo affare in fare grande opere. E fa che l'uomo non sia guastatore dei suoi beni, ma faccia gran dispesa in fare grandi opere secondo dritto e ragione. E puoi che noi avemo detto che cosa è magnificenzia, noi di-

[1] C. L.

remo in che cosa questa virtù die essere. E dovemo sapere, che quattro cose si convengono a colui che à quella virtù. La prima e principale cosa si è, ched elli istabilisca gran chiese e sacrificii, e degni ornamenti ed onorevoli. La seconda cosa, che conviene a quelli che è di grande affare si è, ched elli faccia convenevoli ispese in tutta la sua comunità; chè 'l filosofo dice, che i doni comuni sono semblanti a' doni di Dio, chè 'l bene di Dio appare più chiaramente in tutta la comunità, che non fa en una sola persona. La terza cosa si è, che l' uomo di grande affare die onorare convenevolmente le persone che sono degne da onorare; e in questo appare la virtù di grande affare, quando l'uomo fa gran dispesa in coloro che di grandi beni sono degni. La quarta cosa sí è, che quanto a la sua propria persona, elli die fare grande opere, si come grandi castelli e grandi cose, che durino tutta la sua vita, e le die fare forti, e belle, e durevoli, e non solamente di grande apparenza, e die fare gran nozze e gran cavallarie, e cotali grandi cose che poco ispesso avvengono. Donde elli appare bene, che quelli ched è di grande affare, ed à essa virtù, si die convenevolmente avere in fare grandi dispese ne le cose che pertengono a Dio, e a fare bene al suo comune; e sì si die avere convenevolmente in fare dispese in alcune persone ispeziali, che sono degne di bene e d' onore, e in fare dispese convenevoli in sè medisimo. E dette queste cose, è da sapere che, quelli che vuole avere questa virtù, elli die più ischifare ciò ched è maggiormente contrario ad essa, e dièssi più inchinare a quello ch' è meno male, e meno contrario a questa virtù. E quelli che troppo dispende in fare grandi opere è meno contrario a questa virtù, che quelli ch' è di piccolo affare, e dispende poco in fare grande opere, così come larghezza è più contraria ad avarizia, che a folle larghezza. Donde se i re e i prenzi si vogliano fare di grande affare, ed avere questa virtù, ellino si debbono più inchinare a ciò che ellino facciano grande spese e grande opere, ched ellino non debbono fare a ciò che ellino sieno di piccolo affare, e facciano piccole dispese ne le grande opere.

Cap. XX. — *Ca insegna come è cosa isconvenevole che i re e i prenzi sieno di piccola dispesa e di poco affare, e che maggiormente s' avviene a loro essere di grande spese e di grande affare.*

Dice il filosafo, nel quarto libro dell' Etica, che l' uomo troppo avaro e di poco affare, à in sè sei condizioni che molto avvilirebbero ei prenzi e la dignità reale sed ellino l' avessero. La prima si è, che quelli che è avaro troppo e di poco affare, fa meno che elli non die, in tutte le cose che elli à a fare. La seconda condizione si è, che s' elli avviene ched elli faccia grandi spese, elli perde per poca cosa il bene per lo quale elli fa la dispesa; donde l' uomo dice in proverbio, che quelli [1] che sono di poco affare, perdono le loro nozze o i loro mangiari per una derrata di pepe. La terza condizione si è, che quantunque elli fa, e' fa rieredentemente; perciò che elli pare, che quando elli ispende e denari, che l' uomo gli tragga un membro del corpo. La quarta condizione si è ched elli non intende come elli possa fare grande opere, nè come elli doni gran doni, ma tutta la sua intenzione si è, come elli possa fare piccole ispese, perciò che elli pregia più e denari, che non pregia l' opere; perchè elli mette più grande intendimento a poco dispèndare, che elli non fa in fare grande opere. La quinta condizione si è, che tutto ciò che elli dispende, si dispende tristo e dolente, perciò che elli crede che i danari o la moneta sia bene apartenente a la sua sustanza e a la sua persona, donde elli non le può donare senza tristezza e senza dolore. La sesta condizione si è, che con tutto che quelli, che è di poco *affare* [2] ed è troppo avaro, non faccia neuna cosa, nè non dispenda neente, tuttavía li pare fare più e dispèndare più, che elli non dovrebbe. E la ragione si è, che a pena può l' uomo donare sì poco, di quello che elli à molto caro, che non gli paia donare troppo. E perciò che quelli che è troppo avaro, à troppo caro il suo argento, e i suoi denari, o le sue ricchezze, e non può sì poco donare o

[1] « Viles homines nuptias et convivium perdunt pro denayrata piperis. »
[2] C. R.

dispèndare, che non gli paia troppo dare, donde elli pregia più denari, che le opere de la virtù. E come ciò è cosa isconvenevole, che 'l re fallisca in tutte le cose che elli fa, e ched elli perda molto bene, per un poco di cosa, che elli faccia *ricredentemente* [1] e ched elli non intenda in fare le altre opere di virtù, ma solamente intenda come elli possa poco dispendere se che ciò che elli dispende faccia con tristezza e con dolore, e che quando elli non fa cavelle, si gli paia far molto, ei re non debbono essere troppo avari, nè di piccolo cuore, e sed ellino sono, si avranno le sei condizioni dette dinanzi, che molto avvilano la dignità dei re e dei prenzi. E che i re e i prenzi debbono essere molto larghi e di grande affare, noi el provaremo per quattro ragioni. La prima ragione si è che 'l re si è capo di tutto il suo reame, ed in ciò si è semblante a Dio, ched è capo e guida di tutto el mondo, e perciò s' affiene che i re sieno larghi e di grande affare, en istabilire le cose che a Dio s' appartengono. La seconda ragione si è che 'l re si è persona comune, a cui tutta la comunità e tutto il reame è ordinato; unde elli die essere largo e di grande affare, en fare l' utilità e 'l bene della comunità è del reame. La terza ragione si è, ched e' s' aviene ai re di dipartire ei beni del reame, unde elli die essere largo e di gran cuore in donare e dipartilli a le persone che ne sono degne. La quarta ragione si è, che 'l re è degno d' onore e di reverenza, donde elli si conviene a lui, che elli sia largo e di grande affare, quanto è a la sua persona e a la persona della moglie e dei figliuoli, e di coloro che sono congiunti a lui, ched elli abbia case e magioni onorevoli, e faccia nozze e grandi spese, e cavalieri secondo el suo stato. Donde elli avviene che 'l re sia molto largo e di grande affare en ordinare le cose che partengono a' sacri templi, e in donare ei suoi beni a coloro che ne sono degni, et in ordinare e in fare ei beni utili alla città od al reame, e 'n fare dispese e cavalieri convenevoli a lui.

[1] Cod. Riccard. e Laur.

Cap. XXI. — *Ca insegna che condizioni à l' uomo che è di grande spesa e di grande affare, e che conviene maggiormente averle ai re ed ai prenzi.*

Il filosafo dice, che quelli che à la virtù della larghezza e della magnificenzia, si die avere in sè sei condizioni, le quali medesimamente ei re e i prenzi debbono avére. La prima si è, ched ellino debbono essere avveduti, acciò che ellino sappiano come grandi opere ellino debbono fare ne le grandi opere. La seconda n' è, che le dispese o le opere grandi che ellino fanno, non sia per mostrarsi nè per acquistare la losinga nè la vanagloria del mondo, ma principalmente con intenzione di bene. Chè con più può l' uomo, per suoi fatti o per sue opere, acquistare la losinga e la vanagloria del mondo, ed elli non à cura, di tanto si mostra elli migliore e più virtuoso. E perciò che quelli, che è largo e di grande affare, fa grande spese e grandi opere, donde elli può molto essere lodato nel secolo, ed elli non à cura, e die primieramente avere intenzione di bene. La terza condizione si è, ched elli die fare le sue ispese e' suoi doni prestamente e con gran diletto; chè quelli che inchiere tutte le minute cose, e non dona pretamente nè dilettevolmente ciò che elli die donare, elli non è largo nè di grande affare, anzì è avaro e di piccolo affare. La quarta condizione si è, ched elli die avere maggiore intendimento en ciò che faccia grandi opere e belle e convenevoli, ched elli non die avere in ciò che faccia grandi ispese. Unde se uno uomo di grande affare volesse ordinare una chiesa nell' onore di Dio, o donare alcuno dono ad alcuna persona che ne fusse degna, elli dovrebbe più intèndare en ciò, che la chiesa fusse bella e convenevole, e che 'l dono fusse grande e convenevole, che en sapere quanti denari elli dovesse ispendere ne la chiesa che die fare, ne nel dono che vuole donare. La quinta condizione si è, che quelli che è di grande affare, die essere molto largo, perciò che è quasi una medesima cosa, essere molto di grande affare, ed essere largo abbondantemente. La sesta condizione si è, che se quelli che è di grande affare e largo abbondantemente, e quelli che è

avaro e di piccolo affare, fanno una dispesa medesima, in fare alcuna opera, quelli che sarà largo farà l'opera più bella e più convenevole e più saranno prese in grato. E la ragione si è, che quelli che è troppo avaro, intende tuttavia come elli possa poco dispèndare, unde elli perde molto per poca di cosa. E bene avviene alcuna volta, che gli avari ispendono più in uno medesimo bisogno, che i larghi. E che i re e i prenzi debbono avere queste sei condizioni, le quali noi avemo detto dinanzi, ed essere di grande affare e larghi abondantemente, noi el potemo provare. Primieramente ei re e ei prenzi debbono avere senno ed avvisamento, acciò che elli sappiano come grandi spese ellino debbono fare ne le opere a che ellino sono tenuti. Appresso s'avviene che i re e i prenzi facciano grandi doni e grandi spese con intenzione di bene, e non per avere la vanagloria del mondo. E la ragione si è, che quelli che tutto il reame die adrizzare a bene, si die medesimamente al bene intèndare; perchè ei re e i prenzi, che tutto el reame debbono a bene drizzare, non debbono intèndare a la lusinga nè a la vanagloria del mondo, ma debbono principalmente intèndare al bene e al profitto del reame. E appresso ei re e i prenzi debbono dispendere largamente e prestamente, chè poca cosa basta a sostenere la sustanzia dell'uomo. E perciò le ricchezze, che i re ánno, sono vane e di neuno valore, se l'uomo non le dispende secondo che l'uomo si die dispendere e donare. E di tanto come ei re ànno maggiore abbondanza di ricchezze che gli altri, di tanto debbono ellino più dispendere dilettevolmente e aparecchiatamente e più gran doni donare che li altri. E ancora più che i re debbono méttare più grande intendimento, acciò che facciano le grandi opere di virtù, ched in ciò che ellino possono risparmare, perciò ched è buono essere larghi e di grande affare. Donde el filosafo dice, che ciascuno non può essere di grande affare, perciò che ciascuno non può fare grandi ispese; ma quelli sono di grande affare che sono nobili e gentili e fanno dispese convenevoli ne le grandi opere, e con più el re è gentile e più delli altri, di tanto die fare più nobili ispese ed essere di grande affare, ed avere le condizioni dette dinanzi.

Cap. XXII. — *Ca insegna che cosa è una virtù che l'uomo chiama magnanimità, cioè a dire virtù di grand'animo, e in quali cose quella virtù dì essere, e come noi potemo essere di gran cuore.*

Si come noi avemo detto, che in far dispesa e in usare le ricchezze, sono due virtù, l'una si è magnificenza, per la quale l'uomo fa grandi spese, secondo ciò che le opere richieggono, l'altra si è larghezza, per la quale l'uomo fa mezzane dispese, secondo il suo potere; così diremo noi di due virtù, le quali si trovano intorno all'onore. E l'una è chiamata secondo il latino magnanimità, cioè a dire virtù di grande animo, per la quale l'uomo si contiene convenevolmente ne le grandi opere e nei grandi onori. L'altra virtù si è chiamata temenza d'onore; per la quale l'uomo si contiene convenevolmente nei mezzani onori. Unde dovemo sapere, che alcuna gente sono, che sono convenevoli e possenti di fare grandi opere, donde l'uomo può acquistare grande onore, e nol fanno, per lo piccolo e per lo malvagio cuore che elli ànno, e quellino sono chiamati di pòvaro cuore e di piccolo animo. E alcuna gente sono, che intraprendono gran cose a fare e non le possono nè fare nè compire; e questi sono chiamati, secondo il filosafo, presuntuosi e di grande borbanza. Ed alcuna gente sono, che non si ricredono de le grandi opere ched ellino possono fare e compire, si come quellino che sono di piccolo cuore e di piccolo animo, nè non intraprendono sì gran cose, che ellino non possano fare nè compire; e questi sono chiamati gente di gran cuore e di grande animo. Donde questa virtù, che l'uomo chiama magnanimità, fa che l'uomo, per lo suo malvagio cuore, non si ritragga de le grande opere, per le quali elli possa grand'onore acquistare. E tempra il gran cuore dell'uomo, acciò che elli non intraprenda cosa che elli non possa accompire. E fa questa virtù fare all'uomo le grandi cose, donde elli possa acquistare grande onore, e contenersi secondo legge e ragione, in avere e grandi onori. E puoi che noi avemo detto, che cosa e virtù di gran cuore o di grande animo, noi diciaremo in che cose questa virtù

die essere. Unde dovemo sapere, che in fra' beni temporali, l'onore si è il maggiore bene, però le genti ordinano molte volte le loro signorie e le loro ricchezze ad avere onore: donde la virtù del grande animo è principalmente in contenersi bene nei grandi onori. E può essere questa virtù in ricchezze ed in signorie, e generalmente in tutti i beni e in tutti i mali di fortuna, ma non sì principalmente come in avere grandi onori. Chè quelli che è di gran cuore ed à questa virtù, elli si sa convenevolmente contenere in avere ricchezze e signorie e in sofferire ei beni e i mali di fortuna, quando gli avengono, donde elli è così come una ferma torre:[1] sed elli è onorato, o gran bene di fortuna gli avviene, elli non si inorgoglisce ponto; e sed elli è disonorato, o gran mali di fortuna gli avvengono, somegliantemente non se ne disconforta, perciò che elli sa convenevolmente istare in tutti gli stati che li possono avvenire; ma quelli che è di povero cuore e di piccolo animo, non sa sofferire ei beni e i mali. Donde Andronico dice, che quelli che è di piccolo cuore, non sa sofferire nè onore nè disonore, nè bene nè male, ma per un poco di onore e per un poco di bene di fortuna s'inorgoglisce troppo, e così potemo dire, che per poco male elli si sconforta troppo. E puoi che noi avemo detto che cosa è virtù di grande animo, e in quali cose ella die essere, noi diciaremo come l'uomo si può fare di grande animo. Unde dovemo sapere, che infra tutte le cose, che possono l'uomo fare di grande animo, si è di pregiare poco ei beni temporali, qualunque e' sieno, o sieno onori, o sieno signorie, o ricchezze o altri beni temporali. E la ragione perchè l'uomo non si sa nè *avere*[2] nè contenere[3] nei beni, nè nei mali temporali, si è, perchè elli li pregia troppo, e perciò quando elli à un poco acquistato, sì gli pare che elli abbia acquistato troppo gran cosa, e 'norgollisce; e quando elli ne perde un poco, sì gli pare che elli abbia perduto ogni cosa, e perciò se ne scon-

[1] Sta' come torre ferma che non crolla
Giammai la cima per soffiar di vènti.
Purg., V, 6.

[2] Cod. Riccard.

[3] Portare. Cod. Laur.

forta troppo somigliantemente. Donde se l'uomo pregia, quanto e' die, l'opere della virtù, e non pregia i beni temporali se non in quanto ellino aiutano a fare le opere della virtù, elli sarà di gran cuore, e saprà bene sofferire ei beni e i mali, e non è orgolliato per li beni temporali, nè per la moltitudine de le ricchezze, nè non si sconforterà s'elli ne perde, anzi si conterrà convenevolmente.

Cap. XXIII. — *Ca insegna quante condizioni à l'uomo che è di gran cuore, e che maggiormente si conviene ai prenzi d'averle.*

Il filosafo dice, che li uomini di grande animo debbono avere sei condizioni, le quali somigliantemente ei re e i prenzi debbono avere. La prima si è, che ellino si sappiano bene portare e sostenere ei pericoli della battaglia; e questo è quando l'uomo non gli ama ne non vi si mette in cotali pericoli, se non per grande utilità della sua terra o del suo reame; ma quand'elli v'è messo, cioè in cotali pericoli, elli die essere sì fermo e stabile, ched elli non die pensare nè guardare di risparmiare la sua vita, in parendoli che ciò sia utile alla sua gente od al suo reame. La seconda si è, ched elli dee volentieri donare e guidardonare. Chè quelli ched è di gran cuore pregia poco ei beni temporali e pregia molto le opere della virtù, dond'elli dona e guidardona secondo ciò ch'elli die. La terza condizione si è ched elli die fare poche opere, e non die fare se non solamente le cose di gran bene e di grande utilità che ne seguisca al reame od alla sua gente. La quarta condizione si è, che quelli che è di gran cuore die essere veritabile, e die odiare ei mali, ed amare ei beni, e die avere maggiormente cura e fermezza ne la verità che ne l'apparenza del secolo. La quinta condizione si è, che quelli che è di grande animo, non die avere cura ne die far forza di essere lodato, nè che li altri uomini sieno biasmati; perciò che die poco pregiare ei mali e i beni temporali, e le lode e li basimi sono *contati*[1] *infra li beni e li mali* temporali, dond'elli vi die dare piccola forza

[1] C. R. — *Annoverati*, A. C. L.

e poca cura. La sesta condizione si è, ched elli non die pregare per acquistare ei beni temporali, e non si die dolere per difalta ch' elli n' abbia; chè quelli che si duole dei beni temporali, o prega le genti per acquistare le ricchezze, elli è di piccolo cuore, chè pregia troppo le cose temporali. Unde Seneca dice, che l' uomo non può maggiormente comperare la cosa, che per chièdare e per dimandarla. E queste condizioni, che sono dette, sì si conviene che i re e i prenzi l' abbiano. Primieramente ei re ne i prenzi non si debbono méttare nei pericoli della battaglia, se non per gran cose e per gran bisogni, si come per difèndare *la fede*, e per difèndare il suo reame. Secondo che, s' elli avviene alcuno gran caso, per lo quale ellino vi si mettano, ellino debbono essere sì fieri e sì stabili, che ellino non debbono dottare di pèrdare la vita per lo bene, cioè e per lo pro del suo reame. Lo terzo, che si conviene ai re ched elli doni gran doni e faccia grandi guidardoni, chè con più sono e i re e i prenzi in maggiore dignità che l' altre genti e come più ánno grande abbondanza di ricchezze, di tanto debbono più ellino sormontare li altri uomini in donare ed in fare le opere di virtù. Appresso, che ellino non si tramettano de le piccole cose del suo reame; ma debbonle dare ad altrui, acciò che ellino possono meglio intèndare a dilivrare le grandi bisogne del suo reame e del suo popolo. La quarta cosa, che conviene ai re ed ai prenzi si è, ch' ellino sieno veritieri: chè i re sono regola delli altri, la quale non die essere torta ne falsata: e debbono odiare ei re i mali apertamente e punire ei malvagi, ed amare ei buoni e donarli, ched in questa maniera potranno ei re ed i prenzi menare il loro popolo a l' opere de virtù. La quinta cosa che conviene ai prenzi, si è, ch' ellino non abbiano cura de le losinghe del mondo, nè de la vanagloria: perciò che quelli che sono in gran dignità, elli ánno molti losingatori, e gente che lor dicono solamente cosa che lor piace; donde s' ellino credono cotali lusinghieri, ellino non faranno ciò ch' ellino dovranno secondo ragione e legge, e seguiranno ne le loro opere le loro malvagie volontà e i loro malvagi desiderii e movimenti di cuore. E di tanto debbono ei re e i prenzi, e generalmente tutti quellino che sono di grande dignità, meno cu-

rare la vanagloria del mondo, come più ànno di cotali lusinghieri, ched in lodando si sforzano d'ingannarli. La sesta condizione che i re debbono avere, si è, ched ellino non debbono pregare nè dolersi per li beni temporali, ched ellino ne debbono tanti avere, che lor die bastare. E perciò le condizioni dette dinanzi ei re le debbono avere, e debbono essere di grand' animo e di gran cuore.

CAP. XXIV. — *Ca insegna come ei re e i prenzi debbono amare onore, e quale è la virtù che l'uomo chiama virtù d'amare onore.*

Dice il filosafo, che quelli che non à cura d'avere onore, perciò che non vuole fare l'opere degne d'onore, fa molto a biasmare. Donde l'uomo die amare onore, non perciò ch'elli ne sia troppo volontaroso, nè perciò ch'in avere onore elli metta il suo sovrano bene, ma elli die amare onore perciò ch'elli faccia l'opere di virtù, le quali sono degne di tutto onore. Perchè noi dovemo sapere, ched in avere onore, secondo ciò ch'elli è convenevole all'uomo, noi avemo una virtù, che l'uomo chiama virtù d'amare onore, donde l'uomo si contiene convenevolmente nei mezzani onori. E sì come *in fare dispese vi à due virtù, cioè* la vertù de la larghezza *che è in fare* mezane dispese e convenevoli secondo il potere dell'uomo, *e la virtù de la magnificenzia che è in fare maggiori dispese;*[1] *altresì in avere onore vi ànno due virtù, l'una che riguarda li mezzani onori che il filosofo chiama d'amare onore, l'altra ch'è in avere grandi onori è* detta magnanimità, per la quale l'uomo sa convenevolmente sofferere e portare ei grandi onori ch'elli à. Donde tutte l'opere, che l'uomo di gran cuore fa, sì le fa perciò ch'elle sono degne di grande onore, ed ogne opera degna di grande onore è opera di virtù. E può l'uomo, ch'è di gran cuore, avere tutte l'altre virtù: chè se alcuno fa l'opere de la temperanza, perciò che vi si diletta, esso è casto e temperato, nientemeno le può fare quelli ch'è di gran cuore per averne onore. Donde l'uomo che fa l'opere di virtù, perciò che sono degne di grande onore

[1] Vedi sopra cap. XVII.

e per essere molto onorato è di gran cuore e di grand'animo, e fa l'opere di virtù meglio e più convenevolmente per lo grande onore ch' elli intende d'avere, ched elli non farebbe s' elli il facesse per lo diletto che v'è. Donde l'uomo dice, che la virtù di gran cuore e di grand' animo è uno adornamento dell' altre, perciò che fa fare le opere dell' altre virtù meglio e più perfettamente per lo grande onore che v'è. E puoi che noi avemo detto, che cosa è magnanimità e come ella adorna e fregia le altre virtù, noi diciaremo della virtù d'amare mezzano onore. Unde dovemo sapere che questa virtù è 'n fare buone opere, secondo ciò ch' elle sono convenevoli a noi, e sono ordenate a mezani onori. E così come ei re debbono essere larghi e di grande affare, così debbono ellino amare onore ed essere di gran cuore e di grand' animo; e debbono ei re amare principalmente gli onori, acciò ch'elli amino e desiderino di fare l'opere de la virtù, che sono degne di grande onore. Donde ei re debbono amare gli onori ed essere di gran cuore, perciò che ne le loro opere ellino non facciano cose villane nè contra ragione, anzi facciano l' opere donde ellino possano essere onorati.

Cap. XXV. — *Ca insegna che amare onore ed èssare umile possono essere insieme, e che quelli che è di gran cuore e di grande animo non può essere senza umiltà.*

Alcuna gente crede, che ciò sia gran contrarietà a dire, che l'uomo sia di grand'animo e umile; e credono che la virtù, che l' uomo chiama amore d' onore, non possa essere detta umiltà; perciò che l' uomo dice, che l' uomo umile fa onore e riverenza alli altri uomini, e l'uomo di gran cuore e di grand' animo pare che abbia gli altri in dispetto, conciosiacosachè per loro opera nè per loro parole elli non lassa a fare l' opere di virtù. Donde la gente non crede che l' uomo di grande animo possa essere umile, ma si è che senza umiltà l' uomo non può avere perfettamente alcuna virtù; e perciò il filosafo dice, nel quarto libro d' Etica, che quelli che mezzanamente si mette in avere onore, è temperato: e perciò che temperanza in onore è una virtù d' umiltà, ed anco la

virtù che l'uomo chiama amore d'onore, per la quale l'uomo si contiene avenevolmente, può essere detta umiltà; e quelli che l'à umile potemo declarare che, la virtù che l'uomo chiama magnanimità, non può essere senza umiltà. Primieramente dovemo sapere, che le virtù sono buone, in tanto come elle fanno che l'uomo per lo suo malvagio movimento del cuore non s'inchina a quello ch'è contra a ragione, si come noi vedemo che temperanza fa, che l'uomo non s'inchini a seguitare ei diletti del corpo, che sono contro a ragione; ed intanto sono buone le virtù, in quanto elle fanno, che l'uomo per lo malvagio movimento del cuore non si ritrae di fare ciò che dritto e ragione insegna, sì come forza d'animo cessa la paura dell'uomo, a ciò che elli non si diparta dai pericoli de la battaglia, là du'elli die dimorare per ragione. Donde l'uomo può peccare in due maniere: en quanto elli fa cosa contra ragione, e in quant'elli lassa a fare quello che ragione e dritto insegna. E appresso dovemo sapere che grandezza di cuore si è in grandi onori: e perciò che in grandi onori e in gran beni acquistare à gran pena ad acquistarli, l'uomo può peccare in due maniere in gran beni e in grandi onori. Chè se l'uomo si trae di gran beni e di grandi onori, contra a ciò che ragione insegna, per la pena e per lo travaglio ch'è in acquistarli, si come quellino che sono di piccolo cuore e di pòvaro animo, elli fa contra virtù; e sed elli ei gran beni e i grandi onori vuole seguitare ed acquistare oltre ragione, od oltraciò ch'elli die, per la gran bontía ch'elli crede avere, e per lo grande onore, e' fa contra virtù, si come quelli che sono presuntuosi. E perciò che in queste due maniere l'uomo può peccare, noi avemo mestiere di due virtù, l'una che fa che l'uomo non si ritragga dei grandi onori nè dei gran beni acquistare secondo ragione, per la pena nè per lo travaglio che vi sia, e questa virtù è magnanimità, cioè virtù di grande animo. L'altra virtù si è che tempera l'uomo, che per gran beni ne per grandi onori ch'elli creda acquistare, elli non n'è troppo volontaroso, ne non gli acquista oltre ciò che die, nè oltre ciò ché ragione insegna; e cotale virtù è chiamata umiltà: e perciò grandezza d'animo e umiltà sono due virtù quasi congiunte insieme,

ma ánno due diversità. La prima si è, che grandezza d'animo smuove l'uomo a fare grandi opere ed acquistare grandi onori, e a non lassarli nè per pena nè per travaglio che vi sia. Donde l'uomo dice, che l'uomo di grand' animo dispregia gli altri uomini, non perciò ched elli faccia torto nè male ad altrui, ma perciò ched elli è di gran cuore e di sì gran virtù, ched elli ama meglio a dispregiare l'opere e le parole della gente, che lassare a fare l'opere de la virtù e de la ragione, ma umiltà fa che l'uomo non acquista nè gran beni nè grandi onori, per bene che sia in esso, oltre ciò che ragione comanda e insegna. Donde l'uomo dice: che l'umile, perciò che guarda e conosce le sue difalte, le quali elli può avere in acquistare le cose convenevoli ed oneste, porta onore e riverenza alli altri uomini. La seconda differenza si è, che grandezza d'animo cessa la disperanza dell'uomo, ch'è di poco avere, in acquistare gran beni e grandi onori, per la pena e per lo travaglio che v'è: ed umiltà tempra la speranza dell'uomo, acciò ch'elli non l'abbia troppo grande in seguire gli onori contra a ragione. Donde appare manifestamente, che quelli ch'è di gran cuore è umile, e ched à isperanza temprata in acquistare ei gran beni e i grandi onori, intende alli onori mezzani secondo ragione e secondo che die.

Cap. XXVI. — *Ca insegna che cosa è umiltà de la quale il filosafo parla, e in quali cose ella die essere, e che maggiormente conviene ai re ed ai prenzi essere umili.*

Noi avemo detto nel capitolo dinanzi, che l'uomo può peccare in due maniere in grandi onori: chè quelli, che si mette a fare alcuna opera che sia degna di grande onore, la quale elli non può nè fare nè compire, elli è presentuoso e fa contra ragione; e quelli che può acquistare alcuno onore, e fare alcuna buona operazione, sed elli non la fa e non l'acquista, elli fa contra a ragione somigliantemente. E avemo detto, che grandezza di cuore e d'animo fa l'uomo acquistare ei gran beni e i grandi onori, ne non lassa per la pena nè per lo travaglio che sia in ciò; e avemo detto, ched umiltà fa l'uomo ritrarre dei grandi onori secondo ragione: ma dovemo sapere,

che l'uomo può peccare in due maniere in sè ritrarre delli onori; chè quelli è orgollioso, che non se ne ritrae secondo che ragione e drittura insegna, e fa contra a ragione, e quelli che se ne ritrae, cioè delli onori, più ch' elli non die e più che è ragione, egli pecca contra a ragione. Donde il filosafo dice, che coloro che non cheggono gli onori, ne non cheggono l'opere che sono degne d'onore, ellino non fanno opere di virtù, anzi fanno opere di viltà e di cattività; e perciò umiltà è mezzo intra orgoglio e viltanza. Chè umiltà intende principalmente a cessare l'orgoglio per lo quale l'uomo non si ritrae delli onori, secondo ciò che die e attempera la viltà e la cattività, perchè l'uomo si ritrae più delli onori ch' elli non die; chè quelli che s' abbassa più che suo stato non richiere, o elli è bestia, o elli è vile e cattivo, ched elli non conosce il suo stato. E bene può avvenire ch' elli è orgoglioso e vantatore nel troppo abbassarsi: chè alcuno chiere altezza e vantaggio di ciò ched elli s' abbassa oltre che 'l suo stato non richiere, sì come sono l'ipocriti. E perciò il filosafo biasima molto una gente di Grecia, perciò che ellino si vestíano di più vile vestimento ch' ellino non dovevano, e credevano di ciò avere grande onore. E puoi che noi avemo detto che è umiltà, e in quali cose ella die essere, noi proveremo per due ragioni che ei re e i prenzi debbono essere umili. La prima ragione si è, che il re e i prenzi debbono avere grandezza di cuore e d'animo, e perciò che la detta virtù, cioè grandezza d'animo, non può essere senza umiltà, sì come noi avemo provato dinanzi, ei re e i prenzi debbono essere umili e debbono chiedere l'opere degne d'onore, non più oltre che ragione vuole o comanda, ma secondo che elli avviene a loro stato, sì come fanno li umili, ne non debbono mettere il loro principale fine in altezza ne in onore, come fanno li orgogliosi, e debbono ei re fare buone opere e degne di grande onore, con buona intenzione, non per mostrarsi, nè per avere la vanagloria del mondo. La seconda ragione si è, che i re debbono essere umili per l'opere che elli ánno a fare; chè l'orgoglioso che chiere altezza, più ch' elli non die, intende molte volte a cose le quali elli non può fare nè compire. E perciò conviene che ei re sieno umili e prendano guardia a le loro defalte e al loro

podere, acciò ch' ellino non intendano più ne le grandi altezze. Chè l' orgoglioso che chiere o vuole signoria oltre ragione, mette sè e 'l suo popolo in pericolo, ne non può accompire quello ch' elli comincia. E pertanto ei re e i prenzi debbono ischifare orgoglio, con più è pessima cosa di mettere le cose comuni in pericolo; unde elli avviene molte volte, che quando il signore è molto orgoglioso, elli distrugge ed onisce, ciò è vitupera sè e 'l suo popolo.

CAP. XXVII. — *Ca insegna che cosa è la virtù che l'uomo chiama dibuonairetà, ed in che cose la buonairetà die essere, e che conviene ai re ed ai prenzi essere dibonarie.*

Puoi che noi avemo detto dell'umiltà, e dell'altre virtù noi diremo d'una virtù che l'uomo chiama dibonarietà. E dovemo sapere, che ne le cose ove l'uomo può fare poco e troppo, e' vi conviene avere una virtù, per la quale l'uomo sia regolato, si ch'elli non faccia nè poco nè troppo ne la cosa, ma solamente quello che la ragione insegna. E perciò che l'uomo può far male in troppo corrucciarsi, ed in troppo punire quelli che l'avesse contraffatto,[1] e'li conviene avere la vertù de la deibonarità, per la quale l'uomo si sappia corrucciare en tempo ed in luoco, e punire quelli che die punire secondo ragione e *secondo*[2] ch'ellino ánno servito. Donde così come larghezza cessa via l'avarizia dell'uomo, e temperanza ei folli diletti corporali, così dovemo noi dire, che debonarietà è una virtù che cessa l'ira e la fellonia dell'uomo per la quale elli desidera di fare vendetta più grande ch'elli non die; e fa questa virtù, che l'uomo non fallisce in punire quello che die, ne in corrucciarsi in luogo ed in tempo ch'elli si die corrucciare, e punire quello che l'uomo die punire, secondo ragione e opera di virtù. Chè quelli pecca e fa male, che non si vuole corrucciare in neuna maniera, e non vuole punire nessuno male che l'uomo faccia, anzi vuole perdonare ogne cosa, e'fa altresì gran male, come quelli che troppo si corruccia e troppo fa vendetta oltra quello che die. E dovemo sa-

[1] *Offeso o contrafatto* C. R
[2] C. R.

pere che virtù ène in fare cosa buona e grave; e perciò che ciascuno naturalmente odia coloro che mal li. fanno, e 'l male non può essere sì poco, che troppo non paia grande, donque è più grave cosa a temperarsi nel corruccio e nel punire ei mali, che non è in perdonare. Donde debonarietà è più principalmente in temperar l'uomo, sì ch'elli non desideri ne non faccia vendetta più grande, ch'elli non die, ch'ella non è in temperare l'uomo, acciò ch'elli perdoni ei mali che l'uomo gli fa. E puoi che noi avemo detto che cosa è debonarietà, e in cose ella die essere, noi provaremo per due ragioni, ched e'conviene maggiormente ai re ed ai prenzi, che sono dibonarie. La prima si è, che ira e corruccio impedisce e giudicamenti di ragione e d'intendimento. Donde ei re e i prenzi, che debbono gli altri uomini sormontare in senno ed in ragione, non debbono essere nè troppo irosi nè troppo crudeli, acciò ch'ellino non sieno impediti a sentenziare secondo legge e ragione. La seconda ragione si è, che sì come noi vedemo che l'uomo giudica malvagiamente dei sapori quando elli à il gusto malvagiamente disposto, e pieno d'alcuno malvagio umore, così giudica malvagiamente l'uomo secondo ragione le cose ch'elli die fare, quand'elli à il desiderio o la volontà malvagiamente disposta per corruccio, o per alcuno altro movimento di cuore. E perciò che i re debbono essere regola de le operazioni umane, ed essere al popolo un esemplo della lor vita, molto e'd è sconvenevole cosa, chè 'l re sia iroso o crudele, perciò che ira e fellonia impedisce il giudicamento di ragione. E appresso dovemo sapere che se 'l re non si corruccia, ne non punisce ei mali secondo ch'elli die, molti mali verranno nel reame; perciò che l'uomo farà molto torto e molto male all'altro, quand'elli non creda ch'elli ne debbia essere punito per lo prenze. Donde l'uomo non si die corrucciare nè disiderare vendetta, per odio ch'elli abbia, ma l'uomo si die corrucciare e far vendetta e punire ei mali per l'amore e per la gelosia de la giustizia e di drittura, e per guardare il comune bene del popolo, che non può durare senza drittura e giustizia. E se alcuno fusse sì debonarie ched elli defallisse che vendetta e punizione dei mali non fusse fatta, elli non sarebbe nè buono nè virtuoso; e di tanto debbono ei

re e i prenzi essere più mossi a fare vendetta e punire ei mali, quanto più debbono guardare la giustizia e la ragione che li altri, e con più debbono guardare il bene comune che li altri, e perchè la virtù di bonarietà vuole più ch'ei re ei prenzi perdonino e puniscano secondo ragione, che li altri.

CAP. XXVIII. *Ca insegna che cosa è una virtù che l'uomo chiama piacevolezza, cioè di sapere conversare piacevolmente con le genti, e in che cose la detta virtù die essere, e che si conviene che i re e i prenzi sieno piacevoli.*

Appresso ciò che noi avemo detto che cosa è debonarietà, noi diremo d'un'altra virtù, che l'uomo chiama piacevolezza. E dovemo sapere, che le opere e le parole dell'uomo sono ordinate a tre cose, sì come ad avere piacevolezza e verità, ed avere diletti e giuochi nei solazzi e nelle allegrezze. E la piacevolezza si è, in sapere bene conversare con le genti, unde quelli che sa onorare e riverire gli uomini convenevolmente e secondo ragione, sì à la virtù della piacevolezza. La seconda ragione si è, che le opere e le parole dell'uomo sono ordinate siè a verità che, per le opere e per le parole dell'uomo, può l'uomo conósciare chi egli è. Donde, verità della quale noi intendemo a parlare in questo capitolo, non è altro se non che l'uomo non sia vantatore, e che nè per parole nè per fatti elli non dimostri maggior cosa in lui, che vi sia, nè che l'uomo non si faccia ispiacevole nè per parole nè per fatti oltre quello che ragione insegna, perchè elli sia gabbato ne dispregiato. La terza cosa a che l'opere e le parole dell'uomo sono ordinate, si è, acciò che l'uomo sia sollazzevole convenevolmente, e si sappia bene portare nei giochi, e nelle allegrezze e nei sollazzi. Donde, se l'uomo vuole convenevolmente conversare co le genti, e'die essere giochevole e piacevole e veritiere. E di queste tre virtù noi diremo partitamente, ma prima diremo della piacevolezza. E dovemo sapere che, nel conversare co le genti, alcuni si mostrano troppo piacevoli, sì come sono e lusinghieri, e quelli che 'n ogne cosa vogliono piacere altrui, che acciò che piacciano altrui, si lodano tutti ei fatti e tutti ei detti di ciascuno uomo. E alcuni

sono, che ánno troppo gran difalta nel conversare co le genti, sì come sono ei malvagi e quellino che sono battaglieri, e tenzonieri; e questi fanno contra a ragione. Chè neuno die volere essere sì piacevole nè sì compagnevole, ch'elli ne doventi o ne sia lusinghieri, e piacere a tutti gli uomini, nè neuno die essere sì pieno *di contenzione*[1] e di noia, che li convenga cessare della compagnia delli uomini: ma quelli è da lodare che si sa mezzanamente portare e secondo ragione, nel conversare e nello stare co li altri uomini. Donde la virtù che l'uomo chiama piacevolezza cessa la *contenzionè* dell'uomo e tempera il lusingare, e quello per lo quale l'uomo vuole a tutti gli uomini piacere. E perciò che l'uomo è per natura compagnevole, sì come dice il filosafo, si conviene dare una virtù per la quale ne le parole e nei fatti sappia conversare nella compagnia delli uomini convenevolmente e secondo ragione. E questa virtù che l'uomo chiama piacevolezza, tutto sie cosa che, tutti quelli che vogliono essere piacevoli e vívare in compagnia ed in comunità di gente, conviene ch'elli abbiano, acciò che sieno cortesi e piacevoli, non perciò ellino debbono essere sì cortesi nè sì piacevoli ad uno come un altro: chè la dritta ragione insegna, che, secondo la diversità delle persone, l'uomo si die portare in diverse maniere con loro. E perciò che troppa amistà e troppa gran compagnia mostrare ad ogni uomo, fa l'uomo ispiacevole e vile; ei re e i prenzi si debbono più alteramente contenere che li altri, acciò che l'uomo lor porti più onore e più reverenza, e che la dignità de la loro grandezza non sia abbassata nè avvilata. Donde il filosafo dice, che i re e i prenzi debbono mostrare ch'ellino sieno persone degne d'onore e di reverenza. Chè sì come noi vedemo che alcuna vianda fuôra soperchio a uno infermo, che non basterebbe ad uno sano, così è nell'essere piacevole e cortese, che alcuna piacevolezza s'aviene a're secondo ragione, che non s'aviene così ad un'altra persona comune.

[1] Il Cod. à *intenzione*.

Cap. XXIX. *Ca insegna che cosa è verità e in che cosa ella die essere usata, e come si conviene ai re ed ai prenzi ch'essi sieno veritieri.*

Il filosafo dice, che quelli che per parole e per fatti mostra che sieno in lui maggior cose che non vi sono, è vantatore e non veritiere, e fa molto a blasmare, e quelli che non è aperto, ed anco quelli che non dimostra quello ch'elli è: chè 'l filosafo dice che l'uomo die generalmente la menzogna fuggire, e perciò che questa è una maniera di menzogna, quando l'uomo mostra maggior bontà in lui ch'elli non v'è, e quando elli non si dimostra chi elli è, quelli che ciò fa non è veritabile. E così dice il filosafo, che quelli ánno in loro difalta di verità, che si fingono dimostrare alcuna viltà che non è in loro, e che ritengono di mostrare molte cose che sono in loro; e questi che sono detti, il filosafo li schernisce e li dispregia. E perciò conviene avere una virtù che l'uomo chiama virtù che regola l'uomo, sì che, per parole e per fatti, elli non dimostra in lui maggior cosa essere che vi sia, e non mostra somigliantemente che minore cosa sia in lui che vi sia, nè niega cosa che in lui sia. Donde, quelli che vuole essere veritiere, elli non die dire cosa di lui che non sie vero, cioè nè in biasimando nè in lodando; ma tuttavia sì non conviene che elli dica tutta la bontà, che elli si sente o che elli conosce in lui, chè tuttociosiacosachè neuno non debbia mentire, nientemeno ciascuna verità non è buona a dire sempre, ma l'uomo può tacere la verità e dirla a suo tempo e suo luogo, secondo che ragione insegna. E dovemo sapere che 'l filosafo dice, che elli non conviene in neuna maniera a l'uomo veritiere dire di lui maggior cose che vi sieno. E conviene ched elli non facciano, sì come fanno alcuni, che promettono e dicono in loro alcuno bene il quale elli non ánno; e promettono ai loro amici, e a quelli che conoscono, gran beni e grandi aiuti, e de' quali ellino fanno poco o sie mica; e cotali sono e vantatori e non veritieri. E dice il filosafo, che l'uomo s'à più, conviene di lui dire meno bene ched elli non è; e die intendere ch'elli dica di lui meno che non è, che

elli ne dica più, ma che ciò sia senza mentire. E pertanto non conviene che l'uomo ne dica troppo meno che ne sia, chè così non parrebbe veritiere, anzi parrebbe beffatore, sì come noi vedemo, che se uno uomo fusse sì nobile e sì forte, ch'elli potesse combattere contra cento e ciascuno uomo il sapesse comunamente, ed elli dicesse che non si difenderebbe da uno debile, l'uomo conosciarebbe manifestamente ch'elli il direbbe per beffe o per ischerne, e così avviene di colui che troppo si pregia, o dice di sè meno che non è. Donde verità è più in ciò, che l'uomo non dica di sè più che non è, ch'ella non è in ciò che l'uomo nè dica troppo nè meno ch'elli non è, e è verità più contraria a quelli che dice più di lui ch'elli non è. E che l'uomo debbia dire di lui meno ch'elli non è, noi il potemo provare per due ragioni. La prima si è, che ciascuno per natura à grande amore al suo proprio bene; donde ciascuno crede il suo bene essere maggiore ch'elli non è, e perciò che comunamente l'uomo crede più valere ch'elli non vale, donque l'uomo si die più inchinare a dire meno di sè, che non in dirne più, sicome il filosafo dice, chè uno de' maggiori senni che sia al mondo si è di conósciarsi, acciò che l'uomo non creda in sè maggiori beni che vi sia. La seconda ragione si è, che quelli che dicono di loro maggior beni che non ne sono, elli si lodano e sono vantatori; e perciò che li uomini comunamente odiano e ridottano quellino che troppo si vantano o si lodano, l'uomo die sempre di lui dire meno che non è, chè non sta bene, nè si conviene in nulla maniera, che l'uomo ne dica più che ne sia. E puoi che noi avemo detto che cosa è verità, noi diremo che i re e i prenzi debbono essere veritieri. Chè quellino che dicono troppo meno di loro, ch'ellino non sono, ed acconsentono alcuna viltà dire di loro, che non è, essi sono ispiacevoli ed ischernevoli: e coloro che dicono di loro maggior beni che non vi sono, sono vantatori e gravi e spiacevoli a portare. E perciò che i re ne i prenzi non debbono essere ispiacevoli nè gravi a portare, ma piacevoli e degni d'onore e di riverenza, si conviene ch'ellino síeno veritieri, e ched ellino non dicano più gran cosa di loro, che ne sia, e ched ellino non promettano maggior cosa ch'ellino non vogliono fare. E debbono ei re e i prenzi

ischifare d'essere vantatori, che con più ánno lusinghieri e con più possono vantarsi di gran cose, di tanto debbonó ellino più cessare di non vantarsi.

CAP. XXX. — *Ca insegna che cosa è una virtù che l' uomo chiama sollazzevole, quasi dica di sapere sollazzare, e di essere allegro e gioioso, là 've si conviene, e per la quale l' uomo si sa avenevolmente rallegrare nei sollazzi, e come ei re e i prenzi debbono essere allegri e sollazzevoli.*

Alcuno crede che tutte le opere e tutte le parole che sono ordinate ai giochi ed ai sollazzi, sieno noiose e malvagie; ma non è così; chè, cosa ched è ordinata a buon fine, non è noiosa nè malvagia, e perciò il gioco e 'l sollazzo onesto e temperato è ordinato a buon fine, sì come a confortare la natura dell' uomo e ad avere ricreazione: e sì come noi vedemo che natura à ordenato il dormire, per lo riposo dei cinque sensi dell' uomo, che si travagliano in sentire e in fare le opere a che elli sono ordinati, ed è necessario alla vita umana, cioè il dormire; così potemo noi dire, che la natura ne dà e vuole che noi aviamo alcuno diletto e alcuno riposo in gioco ed in sollazzo temperato ed onesto, il quale è necessario per la fatica o per lo travaglio, che noi avemo nello studiare o in fare le cose e le opere convenevoli a noi, ed ai nostri sudditi, e compagni, e parenti; e perciò il gioco e sollazzo onesto e temperato non sono nè malvagi nè noiosi, perciò che sono ordinati a buon fine, sì come ad avere sollazzo e riposo nelle nostre opere necessarie. E dovemo sapere che nel giocare e nel sollazzare l' uomo può peccare in due maniere, cioè in troppo e in *poco*. Chè alcuni sono che desiderano di sempre fare ridare le genti, e forzansi più a far ridere che a dire belle parole ed oneste, sì come sono uomini giocolari ed uomini truffardi che vanno per lo mondo. Donde dice il filosafo, che cotali genti sono somiglianti agli uccelli, che toglievano e rapivano le cose del tempio dei pagani; chè così come quelli uccelli non curavano com' ellino potessero avere di quelle cose, pure avesserne ellino, così coloro che sempre vogliono far ridare le genti, che non lor cale, ne non

curano com' ellino prendono le parole, o com' ellino dicono a coloro con cui ellino sono, ma ch' ellino possano far ridare solamente; e cotali genti sono da blasmare e da riprèndare fortemente. E alcuna gente sono, che non vogliono nè giocare nè sollazzare, anzi odiano coloro che dicono cosa sollazzevole, ed allegra, sì come sono alquanti cotali crudi e orridi, che non lor piace gioco nè sollazzo. Unde perciò che nel gioco e nel sollazzo l' uomo può fare troppo e poco, elli conviene che noi aviamo una virtù, la quale cessi il poco e 'l troppo e faccia l' uomo avvenevolmente giocare e sollazzare, e cotale virtù è chiamata, secondo il latino, allegrezza, ed in francesco *joliveté*, ed è più principalmente in ciò che l'uomo non segua troppo e' sollazzi ne i giochi, ch' ella non è in ciò che l' uomo gli seguisca poco; perciò che è più grave cosa di rattenersi del troppo che del poco, per lo diletto ch' è in sollazzarsi e in giocare. E puoi che noi avemo detto che cosa è la virtù d' essere allegro e in che ell' è, noi diremo, che i re e i prenzi si debbono temperatamente giocare e rallegrare, ma debbono prendere sì temperatamente ei diletti che sono nel giocare e nel sollazzare, che li altri uomini ne possano prendere esemplo. E debbono ei re e i prenzi giocare e sollazzare per ricreazione e per riposarsi. E avere giochi onesti e temperati, e sì avvenevoli che ellino paiano sempre maturi e savi, nè non paiano che si síeno garzoni; chè i garzoni si dilettano per natura in giocare. Donde el gioco, quand'elli non è onesto nè temperato, è citolesco; e per tanto si debbono più guardare ei re e i prenzi di non giocare e sollazzare disonestamente nè temperatamente di quanto elli sarebbe peggio a loro di parere garzoni, che alli altri uomini. E perciò appare manifestamente per quello che detto è, ch' e giochi e' sollazzi onesti e temperati non sono rei nè malvagi, perciò che sono ordinati a buono fine, sì come ad avere conforto ed allegrezza, acciò che l' uomo possa meglio e più vigorosamente fare le opere di virtù. Ma perciò che i giochi e i sollazzi disonesti e non temperati ci ritraggono delle buone opere, di tanto e maggiormente si sconviene ai re ed ai prenzi d' usare giochi e sollazzi disonesti e non temperati, quanto la loro dignità e la loro grandezza sormonta quella delli altri uomini. Donde

l'uomo non die difendere e i giochi ed i sollazzi e le parole quando elle sono oneste, anzi die l'uomo giocare e sollazzare, ma più e meno come le persone o le genti.

CAP. XXXI. — *Ca insegna che conviene ai re ed ai prenzi avere tutte le virtù, perciò che perfettamente l'uomo non ne può avere una senza le altre.*

Il filosafo dice, nel sesto libro dell'Etica, che l'uomo può bene avere alcuna virtù, la quale non è nè compita nè perfetta, sed elli non à tutte l'altre virtù, sì come noi vedemo apertamente, che alcuni per natura ánno avvedimento e sottigliezza di pensiero, dond'ellino ánno la virtù che l'uomo chiama senno, ma non l'ánno perfettamente, perciò che può addivenire ch'ellino non sono nè casti nè liberali; e vedemo, che alcuno in loro citolezza ánno la virtù della larghezza ed inchinansi a fare esse opere, ne non sono nè casti nè temperati. E somigliantemente vedemo, che alcuno naturalmente s'inchina all'opere della castità, ne non sono nè larghi nè liberali. Donde il filosafo dice bene, che l'uomo può avere una virtù senza l'altra, ma non perfettamente. E i santi e' filosafi s'accordano a ciò, e provano che perfettamente l'uomo non può avere una virtù, senza tutte lè altre, e chi perfettamente ne à una, sì à tutte le altre, e chi à difalta di una, à difalta di tutte le altre. E dicono ei santi filosafi, che quelli ched à perfettamente la virtù della temperanza nei diletti del corpo, sì che per neuna cosa ch'elli potesse avvenire, non facesse, ne non volesse far cosa u'elli avesse diletto di corpo contra ragione. Donde quelli che per paura di morte o di battitura, o per alcun'altra cagione facesse l'opera della lussuria, o seguisse alcuno diletto contra a ragione, esso non avrebbe perfettamente la virtù della temperanza, ched elli abbia forza d'animo, e larghezza e senno e le altre virtù, sì che per paura d'avere male, ne per volontà di guadagnare, ne per alcuna ignoranza, ne per alcuno altro movimento malvagio, elli non faccia opera, ne non seguisca diletto corporale che sia contra ragione. E dovemo sapere che l'uomo principalmente può fare male in due cose. La prima

si è, quando l'uomo à in pensiero, o in intenzione, di far male, sì come elli non die, come gli avari c'ànno in pensiero ed in intendimento di fare l'opere dell'avarizia, e come gli stemperati pensano e vogliono seguire ei diletti del corpo contra ragione. E appresso l'uomo può far male quando elli non à il modo nè la maniera che elli dovrebbe avere in fare le opere che menano l'uomo a buono fine, sì come noi vedemo che alcuno intende a buono fine, sì come a fare le opere della larghezza, ma non gli cale und'elli prenda ei denari, ma che elli possa donare e dispèndare, sieno per furare o per alcuno somioliante guadagno. Donde e' conviene, acciò che l'uomo abbia perfetta virtù, ched elli abbia pensiero ed intenzione d'acquistare buon fine. E ch'elli abbia buona maniera e dritta di fare l'opere, dund'elli possa acquistare cotal fine. E la ragione perchè il filosafo prova, che l'uomo non può avere perfettamente una virtù senza l'altre, si è, che le virtù drizzano la volontà e 'l desiderio dell'uomo, acciò che l'uomo intenda a buono fine; chè secondo ciò che l'uomo à desiderio o volontà buona o malvagia, elli intende d'avere buono fine o malvagio, sì come noi vedemo che uno savore pare dolce ed amaro, secondo ciò che l'uomo à bene o male il gusto disposto, e così la virtù del senno fa l'uomo operare le opere per le quali elli possa acquistare il buono fine al quale elli intende per le altre virtù ch'elli à. E perciò che l'uomo non può avere perfetta virtù sed elli non à perfetta ragione ed intendimento, e sed elli non à desiderio buono e volontà bene dritta; e 'l senno fa all'uomo avere perfetta ragione e perfetto intendimento, e l'altre virtù fanno avere bono desiderio e dritta volontà; donque l'uomo non può avere senno senza le altre virtù, nè l'altre virtù senza senno. E perciò che ei re e i prenzi debbono essere quasi come mezidii, e molto semblevoli a Dio, éllino debbono avere tutte le virtù, ne di ciò non possono avere scusa per difalta de' beni temporali.

Cap. XXXII. — *Ca insegna quante maniere sono di buoni e di malvagi uomini, e quale maniera di bontà ei re e i prenzi debbono avere.*

Se le parole del filosafo, nel settimo libro dell'Etica, sono diligentemente intese, noi potemo divisare quattro maniere di buoni, e quattro maniere di malvagi, ma diremo prima le quattro maniere dei malvagi. Chè alcuni malvagi sono che non possono sofferire una piccola tentazione, nè un poco malvagio movimento di cuore o d'animo, anzi si lassano cadere incontinente nel peccato, e questi chiama il filosafo teneri e molli. La seconda maniera di malvagi si è, che sono alcuni ch'ànno grandi tentazioni e malvagie, ma sforzansi di contrastare a la loro malvagia tentazione ed a la loro malvagia volontà, ma non la sostengono perfettamente, ch'anzi lassano la ragione, e seguiscono la loro malvagia volontà, e questi chiama il filosafo niente fermi, o non fermi, e niente sostenenti. E dice il filosafo che questi somigliano quellino che ànno una malattia che si chiama paralisia che quand'elli vuole menare alcuno membro in alcuno modo sì il mena al contrario; e così fanno quellino che non sono nè fermi nè continenti, che la ragione lor comanda di fuggire e i malvagi desiderii, e quali l'uomo non die accompire nè seguitare, ma ellino lassano la ragione, e fanno male per le malvagie volontà, e per le malvagie tentazioni e movimenti ch' elli ànno. Donde quand'ellino sono in loro proprio senno, ch'ellino non abbiano tentazione, ellino promettono ed affermano infra loro medesimi di non fare mai male, ma quando ellino sono nella tentazione e possono seguire le loro malvagie volontà, ellino non fanno cosa ch'ellino abbiano pensata. La terza maniera si è, che alcuni non ànno solamente malvagie turbazioni, e non sono vinti da le malvagie volontà, che per questo ellino facciano male, ma anco più, che ellino vi si dilettano, cioè in mal fare, e questi chiama il filosafo distemprati, cioè che non ànno neuna temperanza, e sono peggio che li altri malvagi che sono detti. Perciò che sono affermati e sì accostumati a mal fare, che le male opere lor sono

dilettevole, e le buone noiose. La quarta maniera dei malvagi si è, che alcuni sono malvagi oltre il costume delli uomini, e oltre la natura omana; e fanno l'opere che sono contra natura, si come sono alcuni che mangiano carne, e beono sangue d'uomini, e cotali cose non possono venire se non di grande bestialità. E dovemo sapere, sì come il filosafo dice nel settimo libro dell'Etica, un'isola era dove abitavano uomini e quali mangiavano carne cruda e devoravano gli uomini, e mangiavano ei garzoni. E quando alcuno non avesse figliuolo o figliuoli, e' prendevano quello del suo vicino, e prometteanoli, che quando elli avesse figliuoli elli e' darebbe ei suoi a mangiare a la sua volontà. Donde cotali che sono così perfettamente malvagi, sono peggio che uomini, ne non sono de la loro natura, e sono perfettamente malvagi, e sono proprie bestie. E puoi che noi avemo detto de le quattro maniere dei malvagi, noi diremo de le quattro maniere dei buoni. La prima maniera dei buoni si è, sì come sono alcuni che per alcuna piccola e malvagia tentazione non si lassano cadere in peccato, non si sforzano di non cadere, sì che essi perseverano ne la buona volontà, e questi chiama il filosafo perseveranti. La seconda maniera si è, che alcuni ànno forti tentazioni e grandi, e sostèngonle e vinconle, perciò che ellino ubbidiscono a la ragione e allo intendimento, e cotali chiama il filosafo continenti. La terza maniera si è, che alcuni ànno la loro volontà e 'l loro desiderio sì gastigato e si dritto, che a pena sentono alcuna malvagia tentazione, o alcuno malvagio movimento, e dilettansi in faciendo l'opera della virtù, e questi chiama il filosafo temprati. La quarta maniera si è che sì come alcuni sono malvagi oltre la maniera e la costuma delli uomini, così sono alcuni buoni oltre la maniera e lo costume de la vita umana, e questi sono uomini divini, sì come il re Priamo dicea che Ettor, *per la sua grande bontà* [1] parea troppo meglio figliuolo di Dio, che figliuolo d'uomo mortale. E dice il filosafo, che la virtù, per che l'uomo è divino, cioè più buono che li altri uomini umani, à signoria sopra tutte le altre virtù. Donde dovemo sapere che i re e i prenzi, che drittamente e naturalmente signoreggiano, ellino debbono

[1] C. L.

ischifare tutte le maniere dei malvagi, e debbono essere sovranamente buoni e somiglianti a Dio. Chè coloro che debbono signoreggiare alli altri, ellino debbono avere la virtù ched è donna e sovrana di tutte le altre, cioè la virtù divina, per la quale l' uomo è buono oltra la maniera e 'l costume delli altri uomini; e se i re e i prenzi terreni debbono essere si buoni, e si gran bontà aváre, qual bontà ei prelati e i gran signori ispirituali debbono avere, ciascuno savio il può pensare e giudicare.

PARTE TERZA.

DELLE PASSIONI.

Cap. I. — *Il quale insegna quanti movimenti d' animo sono, e donde essi vengono.*

E puoi che noi avemo detto nella prima parte di questo libro, in che ei re e i prenzi debbono méttare, il loro sovrano bene, o lo loro ultimo fine di questo secolo, e nella seconda parte del libro avemo detto come ciascuno può acquistare le virtù delle buone operazioni, e medesimamente ei re e i prenzi; noi diremo omai quali movimenti d'animo ei re e i prenzi debbono seguire, e quali ellino debbono fuggire; e quali movimenti, cioè quali passioni d' animo, sono a lodare e quali da biasmare. E dovemo sapere, che si come sono dodici virtù di buone operazioni, così sono dodici movimenti d' animo; ció sono: Amore, Odio, Desiderio, Abbominazione, Diletto, Tristigia, Esperanza, Disperanza, Paura, Ardimento, Ira, e Debonarietà. E tuttosiccosachè noi aviamo nominato la virtù per la quale l' uomo si corruccia a tempo e luogo, e per la quale l' uomo non perdona quello che elli die punire, entra le passioni, e perciò che quella virtù non à nome proprio, anzi la chiamano dibonairetà, e movimento d' animo contrario a l' ira e al corruccio; donde l' uomo die sapere, che queste sei

passioni, o vuoli movimenti d'animo, cioè Amore, Odio, Abbominazione, Diletto e Tristizia e Disiderio, sono nell'appetito che l'uomo à d'avere gioia e diletto. E gli altri sei, ciò sono Esperanza e Disperanza, Paura e Ardimento, Ira e Debonarietà, sono nello appetito che l'uomo à di contrastare a quello che impedisce il suo proprio diletto; e dovemo sapere che 'l cuore non si muove, se non solamente o per male o per bene, e secondo ciò ch'elli conosce il bene sì gli piace; e questo piacere si gli dà un disiderio, il quale comunamente si chiama Amore. E così Amore non è, se non piacimento per lo quale l'uomo ama la cosa. E quando l'uomo intende ad acquistare il bene ched elli conoscie, elli desidera; donde desiderare non è altro, se non intèndare ad avere quello che l'uomo ama. E quando l'uomo à acquistato il bene, elli si diletta; donde diletto non è altro, se non gioia e riposo in ciò che l'uomo à acquistato quello che l'uomo ama, e quello a che elli intendea. Ed anco più, chè noi dovemo sapere, che l'animo dell'uomo si può muovere per cagione di male in tre maniere: chè in quanto l'uomo conosce il male e li spiace, e in quant'elli gli spiace, sì l'odia, che Odio viene da dispiacere, ne non è altra cosa se non ispiacimento. E quando l'uomo odia il male, elli il fugge, e brigaselo di schifare, e di tanto à abbominazione e orribilità: e quando elli à acquistato il male che elli intendeva a fuggire, elli à tristizia e dolore. E dunque appare manifestamente, per quello ched è *detto*, che l'uomo è mosso ad avere amore, ed odio, e desiderio, e abbominazione, e gioia, e tristezza, secondo ciò che elli si contiene diversamente nel bene e nel male che elli conosce. Ed appresso vedèmo, che quando l'uomo conosce alcuno bene, e crede che sia grande e possibile a lui d'averlo, elli intende ed à isperanza d'acquistare esso. Donde avere isperanza non è altro se non intèndare d'avere gran bene, e secondo ciò che l'uomo crede fallire d'alcuno gran bene, al quale elli intende, elli à disperanza; donde disperanza non è altro se non crédare di non avere la cosa, che elli intendeva o intendarebbe d'avere. E se l'uomo conosce alcuno male, ciò può essere in due maniere; che se 'l male è avenire, e l'uomo lo 'ntraprende, questo è ardimento, e secondo ciò ch'elli lo

schifa e si fuggie, elli à paura; donde di fuggire e d'intraprèndare vengono due movimenti d'animo, che l'uomo chiama ardimento e paura. E se 'l male è presente, e l'uomo si smuove ad acquistarne vendetta, elli à il movimento d'animo il quale si chiama ira e corruccio; e sed elli ne fallisse, cioè che non ne colga vendetta, elli à uno movimento d'animo il quale si chiama debonarietà. E dunque appare bene che quelli dodici movimenti d'animo, detti dinanzi, ne' quali l'uomo può peccare in ismuòvarvisi poco e troppo, sono nell'uomo; secondo ciò che 'l suo animo si può avere in diverse maniere al bene ed al male, ched elli conosce; e le dodici virtù regolano ed attemperano l'uomo, acciò che elli non si muova, per bene o per male, più che elli non dìe.

CAP. II. — *Nel quale insegna quali movimenti d'animo sono principali che gli altri, e come essi sono ordinati.*

Puoi che noi in questo primo libro, noi intendemo ad insegnare come l'uomo si debba governare; e ciò non può bene essere, che l'uomo si sappia bene governare, s'elli non sa quali movimenti elli die seguire, e quali lassare; noi insegnaremo come ei movimenti dell'animo sono ordenati, e quali sono più principali delli altri e per questo potremò meglio sapere che detto avemo, cioè quali movimenti sono di[1] fuggire, e quali seguire. Donde noi dovemo sapere che amore ed odio sono ei primi movimenti e più principali dell'uomo, e d'amore e odio vengono tutti gli altri, chè ciascuno si muove nel suo animo per quello ch'elli ama. Ed appresso a questi due movimenti vengono altri due, cioè desiderio e abbominazione. Chè ciò che l'uomo ama elli il desidera d'avere, e sed elli non l'à, elli desidera d'essere tenuto o stare nella possessione d'esso. E appresso viene isperanza e disperanza, che vanno innanzi a paura e ardimento; e paura ed ardimento sono nanzi all'ira e alla debonarietà. Donde di tanto ei re e i prenzi debbono conoscere ei movimenti dell'animo, in quanto elli sarebbe male a molti uomini, quando ellino fussero malvagiamente mossi e contra ragione, e

[1] *Da*, C. R.

come più possono fare gran bene al loro popolo, quando ellino sono mossi per bene, e male secondo quello che ellino debbono e secondo ragione.

CAP. III. — *Nel quale insegna come ei re e i prenzi debbono amare e odiare, e quali cose elli debbono amare e odiare.*

Donde, perciò che i movimenti dell'animo diversificano le opere umane, e la maniera del vivare, e'ne conviene sapere come noi ne dovemo contenere in amore ed in odio, che sono ei primi movimenti dell'uomo, e come ne dovemo contenere nelli altri movimenti detti dinanzi. E dovemo sapere che l'amore die essere principalmente in amare buona cosa ed onesta, e come più è la cosa buona e piena di gran bontà, di tanto la die l'uomo più amare e più tenere cara: e perciò che in Dio è sovrana bontà e perfetta, [1] e l'utilità e 'l bene comune è migliore e più degno che 'l bene particulare, ne che la propria utilità dell'uomo, naturale ragione e vera insegna, che l'uomo die più amare Dio, il bene comune e l'utilità del popolo, che 'l suo proprio bene o la sua propria utilità; sì come noi vedemo, che 'l braccio, il quale è parte del corpo, quando il corpo vuole essere ferito, naturalmente si mette contra 'l colpo e nel pericolo, acciò che le membra principali del corpo non sieno ferite, unde tutto il corpo possa morire; e così vedemo noi alcuna città signoreggiare quando ei cittadini non dottano di méttare il loro corpo o la propria persona nei pericoli della morte, per lo bene e per l'utilità comune: chè l'amore che i Romani avieno perfettamente nel bene e nell'utilità del comune, fece che la città di Roma signoreggiò sopra alle altre città. Donde ciascuno naturalmente die più amare e mittare innanzi Dio e l'utilità comune che la sua propria utilità. E medesimamente questo appartiene ai re ed ai prenzi, e questo potemo provare per tre ragioni. [2] La prima si, è che i re e i tirami si ánno infra loro di-

[1] Il traduttore avea interpolato: *E le cose che partengono a Santa Chiesa sono migliori che le altre.*

[2] Nel secolo XIII l'Aquinate filosofo sclamava. Oggi nell' Italia tutti son mercenari, si come li loro signori, e così agiscono come condotti per

versità, e diverse intenzioni, chè i re intendono principalmente a fare l'otilità del comuno, ed in facciendo l'utilità del comune si fa la sua propria; e questo el tiranno non fa, cioè l'utilità del comune, se non in quanto d'essa gli può venire alcuno bene proprio. Donde il tiranno, si come il filosafo prova, ama più e mette innanzi il suo proprio bene, che quello del comune; donde il re die fare il contrario, acciò ch' elli non sia tiranno, e die amare più Dio e più amare e méttare innanzi l' utilità del comune ch' elli non die la sua propria utilità. La seconda ragione si è, che se're e prenzi amano più l' utilità comune che la loro propria, ellino avranno le virtù le quali ellino debbono avere. Chè si come noi vedemo che più sconvenevole cosa è che 'l maestro abbia difalta di scienza che 'l discepolo, conciosiacosachè 'l maestro die signoreggiare il discepolo; così è più sconvenevole cosa che i re e i prenzi abbiano difalta di virtù che i loro suggetti. Perciò che coloro che sono in istato di re o di prenzi, ellino debbono menare gli altri, acciò che ellino abbiano le buone virtù e facciano le buone opere. Donde ei re e i prenzi debbono essere adornati di buone virtù; e sed ellino amano più Dio e l' utilità comune che la loro propria, ed intendono diligentemente, acciò ch'ellino abbiano memoria delle cose passate, e provedenza delle cose avvenire, e ad avere tutte le cose che si convengono a la virtù del senno, per la quale virtù ellino saranno savi, ed intenderanno ad avere gran senno e grande provvedimento, sì come lor conviene avere, in guardare ed in fare l'utilità del comune, più ched in fare la loro propria utilità, ellino saranno giusti e dritti. Chè l'utilità del comune è guardata per la giustizia e per la ragione; e' saranno di grande animo, perciò che i beni comuni sono degni e grandi e meritano grandi onori, ed a questo intende quelli ch' è di gran cuore e di grand'animo. Ed appresso, se i re ed i prenzi intendono convenevolmente e principalmente al bene comune, ellino avranno la virtù che l' uomo chiama forza d' ani-

mercede, non da utilità dei sudditi, ma convertono il suo fine in guadagno e mercede. *De regim. princ.*, lib. II, c. 10. Il nostro secolo però, sebben qualificato coll' epiteto di *banchiere* da quella testolina del Giusti, chi è che non sa quanto di ogni altro è migliore?

mo, perciò che non duraranno di méttare la loro propria persona in pericolo di morte, sed elli lor parrà che 'n ciò fare sia utilità al popolo od al reame. Ed avranno la virtù della temperanza, chè s'ellino intendono principalmente all'utilità del comune, dispettaranno ei diletti del corpo che sono fuore di ragione; e perciò che l'amore del bene comune fa ai re principalmente avere la virtù delle buone opere, ellino debbono principalmente fare e guardare più il bene e l'utilità comune, che la loro propria. La terza ragione si è, che l'amore disordinato, che l'uomo à al suo proprio bene, gli fa avere molto male. Chè quelli ch'à cotale amore fa molte ingiurie alli altri uomini, *come fa il tiranno* ch' ei tolle ei beni sacri, e quelli del suo popolo e de' suoi vicini, ne non cura quali ingiurie elli faccia, ned a cui ma ch'elli pènsa fare il suo proprio bene, e come possa avere denari. Donde un savio ch'ebbe nome Valerio Massimo riconta di Dionisio, tiranno di Cicilia, che perciò ch'elli amava più il suo proprio bene che quello del comune, elli era tiranno, si che non gli caleva *nè* di tòllare *le cose sacre*[1] *nè di spogliare il* suo popolo. E puoi che noi avemo detto, che i re e i prenzi debbono principalmente amare il bene e 'l pro comune, noi diremo quai cose ellino debbono principalmente odiare. Conciosiacosachè d'amore vengono tutti gli altri movimenti dell' animo; si come quelli ch' ama drittura e verità, elli odia e ladroni che sono contrari a drittura, e i falsi uomini che sono contrari a verità. E perciò gli uomini debbono avere intenzione principalmente a sapere amare ed odiare quello che die, cioè amare *la giustizia* e odiare e *vizi ed i peccati.*[2] E sì come ellino debbono amare principalmente il bene comune, così debbono ellino principalmente odiare ei vizi e i peccati che sono contra a la virtù. E debbono sì amare drittura e odiare ingiuria e tutti e vizi, che ellino non sieno sazi in niun tempo d' operare drittura e giustizia. E perciò che i mali e i vizi non possono essere lassati da quellino che i fanno, s'ellino non sono puniti, e se l'uomo non distruggie ei malifattori, ed ei re e i prenzi debbono pu-

[1] *Di tollare a Santa Chiesa* à il C. Il Malespini mandò a la Santa Messa Catilina, e il nostro traduttore Dionisio.

[2] C. R.

nire e distruggerli ei malfattori, acciò che il bene e l'utilità comune non perisca; e come più sono ei re e i prenzi persone comune e guardia dell'utilità comune, per tanto debbono ellino più amare e Dio e l'utilità comune, e odiare più ei mali e' vizi.

CAP. IV. — *Nel quale insegna come ei re e i prenzi debbono desiderare, e che cose debbono desiderare, e di quali cose debbono avere fastigio e orribilezza.*

Appresso rimane a dire, che cose ei re e i prenzi debbono principalmente desiderare, e quali cose essi debbono principalmente avere en fastigio e'n abbominazione e in orribilità. E dovemo sapere che, quando l'uomo conosce per lo piacere ch'esso bene à, l'uomo l'ama e per l'amore ch'elli v'à, elli intende ad acquistare esso bene il quale gli piace, ed appresso, quand'elli l'à acquistato, elli vi si diletta, ed à gran gioia del bene che elli à acquistato. E quando alcuna cosa ch'elli conosce gli spiace, elli l'odia; e per quello odio, elli n'à abbominazione, e fugge quello che gli dispiace; e quando elli à acquistato quello che li spiace e quello ch'elli odia, elli à tristezza e dolore. Donde conciosiacosachè amore e desiderio non sieno tutto una cosa, ne odio ne fastigio non sieno somigliantemente un'altra cosa, nientemeno desiderio viene d'amore, e abbominazione, cioè fastigio, viene da odio. E perciò con maggiore è l'amore, di tanto è 'l disiderio più grande; e come più è grande l'odio, tanto è maggiore il fastigio; sì come noi vedemo ne le cose della natura, che come più è pesante la cosa di tanto discende ella più tosto, e come la cosa è più leggiera di tanto va ella più tosto allo monte. Donde se noi volemo sapere, come ei re e i prenzi debbono desiderare, e come ellino debbono avere abbominazione, noi dovemo prima sapere che cose ellino debbono amare, e che cose odiare. E dovemo sapere che quelli che intende ad acquistare il fine d'alcuna arte o d'alcuna scienza, elli la fa e la chiere il più sovranamente ch'elli può; e le cose perchè elli può acquistare cotal fine, elli non le fa ne non le chiere tanto quanto elli può, anzi le fa e le chiere secondo ciò che la fine domanda; sì come

il medico che fa la sanità nel corpo dell'uomo la più grande e la migliore ch'elli può, ma elli non fa il siroppo nè la medicina o'l beveraggio lo maggiore che può, chè così elli ucciderebbe lo'nfermo, ma elli lo fa secondo ciò che la'nfermità e la sanità richiere, chè la sanità è la fine a la quale la medicina intende principalmente. E così è elli nella scienza di signoreggiare e di governare il popolo, che la salute e la salvezza del reame o de la città è 'l fine al quale, quelli che die signoreggiare e governare, die intendere principalmente. E die saviamente amare il bene del comune, e sovranamente desiderare che 'l reame sia in buono istato, sì che tutte le cose che sono fatte nel reame, sieno fatte secondo Dio e secondo ragione. E che nel reame abbia pace e concordia, e che drittura e giustizia e tutte le altre cose, donde la salvezza del reame o della città discende generalmente, sieno guardate sì come si conviene. E non debbono ei re ne i prenzi desiderare gli onori ne le ricchezze, ne la forza delle genti, se non per la salvezza e per l'utilità del reame, e per l'utilità del comune, sì come l'uomo non disidera la medicina, se non per l'amore della sanità. E puoi che noi avemo detto, che i re e i prenzi debbono sovranamente amare e desiderare la salvezza del reame, e l'utilità e 'l bene comune, debbono desiderare tutte le altre cose, secondo ciò ch'elle sono ordinate a la salute del reame; noi diremo che ellino debbono odiare ed avere abbominazione di tutte le cose generalmente che più sono contrarie alla salvezza ed al bene del reame e della città; e secondo che elle impediscono il bene del reame, elli le debbono odiare e difendere. E tanto debbono ei re più odiare e più grande abominazione avere de le cose che sono contrare al reame, come più debbono avere gran cura di fare e di guardare il bene comune; e le cose, le quali possono salvare il reame e quali distrùggiarlo, noi il diremo nel terzo libro.

Cap. V. — *Nel quale insegna come ei re e i prenzi si debbono portare avvenevolmente in isperare e in disperare.*

Puoi che noi avemo detto, come ei re e i prenzi debbono amare e odiare, e desiderare e avere abbominazione, noi dire-

mo in questo capitolo com'ellino debbono sperare e disperare avvenevolmente. Unde dovemo sapere che i re e i prenzi, sì come noi avemo detto dinanzi, debbono avere la virtù dell'umiltà, per la quale ellino conoscano la loro propria defalta, e non isperino più cose che elli non debbono. E somigliantemente debbono avere ei re e i prenzi la virtù che l'uomo chiama grandezza d'animo, la quale cessa la disperanza; chè quelli che sono di gran cuore e di grand'animo, ellino non si disperano giammai, nè per gravezza nè per travaglio ch' ellino possano avere, per fare grandi opere e degne di grande onore. Donde se i re e i prenzi sono umili e di grand' animo, ellino isperano ciò che l' uomo die isperare; e per la grandezza dell'animo non disperano cosa, che non sia da disperare, per la virtù la quale die essere in loro. E potemo mostrare per quattro ragione, che i re e i prenzi debbono isperare le cose che sono da sperare, e intraprendere quello che è da intraprèndare. Chè se i re non isperassero niuna cosa, e non intraprendessero quello che è da intraprendere, ellino sarebbero di piccolo cuore, e non trattarebbero le cose che si convenissero al reame, saviamente. Donde la prima ragione si è, che speranza è di bene, il quale l' uomo spera d' avere, chè del male non à l' uomo isperanza, anzi n' à l' uomo paura. E perciò che i re e i prenzi debbono ordinare le leggi, le quali debbono essere ordinate al bene comune del reame, sì si conviene a loro ch'ellino isperino il bene, e ciò che si die isperare. La seconda ragione si è, che 'l bene comune e l' utilità comune die essere principalmente nella intenzione dei re e dei prenzi. E conciosiachè il bene comune si è grande e di gran dignità, e la speranza sia di gran bene, sì si conviene ai prenzi ed ai re ch'ellino isperino ei gran beni, secondo ch'ellino debbono. La terza ragione si è, che come più è grande la comunità, tanto vi può più cose avvenire: e come più è grande il popolo tanto die l'uomo avere maggiore prudenza e più savio consiglio delle cose che sono ad avvenire, chè de le cose che sono fatte, e che non possono essere altramente, niuno si consiglia: donque ei re e i prenzi, che debbono avere in loro provvidenza e consiglio, debbono guardare ei beni grandi che possono avvenire nel reame. E perciò che speranza è dei beni grandi che possono

avvenire, si conviene che i re e i prenzi abbiano isperanza in loro dei beni, e quali ellino debbono isperare e volere. La quarta ragione si è, che se i pòvari e non potenti si ritraggano d' alcuna grande opera fare, e non sono di grand' animo ne di gran cuore, l' uomo lor die perdonare, perciò ch' ellino non ánno forza nè di gente nè di ricchezza, per la quale ellino non possono fare sì grandi operazioni; ma i re ne i prenzi non si possono iscusare sed ellino non sono di gran cuore ma di piccolo; nè non credono potere acquistare ei gran beni e i grandi onori per le ricchezze ne per potenza di gente o d' altro che ellino abbiano, sed ellino non le vogliono o non le sanno operare. E in voler le opere, cioè la potenza e la ricchezza, possono acquistare e gran bene e grande onore, se da loro non rimane. Donde, conciosiacosachè ei re e i prenzi debbono intèndare ai gran beni, ed avere provvidenza dei beni che nel reame possono avvenire, si si conviene ch' ellino abbiano isperanza. E puoi che noi avemo detto, come ei re e i prenzi debbono isperare quello che si conviene, noi diremo ch' ellino non debbono intraprendere nè sperare cose che sieno oltre la loro forza e 'l loro podere; e questo potemo provare per due ragioni. La prima si è ched intraprèndare cosa, che l' uomo non possa accompîre, e desperare oltra quello che l' uomo non die, viene da non conoscimento, ovvero da alcuno movimento di cuore disordinato. Donde il filosofo dice, che di ciascuna cosa, tutto nolla possano ellino fare, ei giovani ánno buona isperanza di farla, e quest' è per l' abbondanza del caldo ch' è in loro, e perciò entraprendono quello ch' ellino non possono accompire; si come gli ebri che sono scaldati del vino, ch' ánno isperanza di fare tutte le cose, ed intraprendono per ciò cosa la quale ellino non possono fare. Ed è dunque perciò che l' uficio del re richiere ched ellino sieno savi, e ched ellino non sieno mossi disordinatamente, e sì si conviene ch' ei re e i prenzi non intraprendano cosa che sia oltre lo loro podere, nè ched ellino isperino cosa che non sia da sperare. La seconda ragione si è, che se i re e i prenzi isperano più ch' ellino non debbono, ed intraprendono cosa che sia oltre la loro forza, ellino metteranno ispessamente la lor gente e la loro persona in pericolo di morte, e questo non è cosa avvenevole; chèd e' con-

viene, per gran diligenza e per grande consiglio, pensare ai re ed ai prenzi che cosa ellino debbono isperare ed intraprendere, acciò ch' ellino non intraprendano cosa che sia oltre la loro forza.

Cap. VI. — *Nel quale insegna come avvenevolmente ei re si debbono portare in avere paura e ardimento.*

Puoi che noi avemo insegnato, come ei re e i prenzi debbono avere isperanza e disperanza, noi diremo in generale com'ellino debbono avere paura ed ardimento; chè nel secondo libro e nel terzo noi discenderemo più a le cose che pertengono ai re ed ai prenzi. E pare ad alcuno che i re ed i prenzi non debbiano dottare niuna cosa, e questi cotali credono che paura avvilisca la dignità dei re, unde per loro parole ismuovono ei re ed i prenzi ad intraprèndare ogne cosa, e a niente dottare, e perciò sono lusinghieri e non verdicenti, chè quelli ch' intrapende ogne cosa e non teme nulla, non è però forte d'anima, anzi è folle e pazzo. E perciò si ci conviene insegnare, come i re sieno o debbiano essere paurosi ed arditi. Unde potemo provare per due ragioni che i re e i prenzi debbono temere che alcuna cosa non avvenga nel reame o ne la città ch' impedisca o tolla il bene del reame, e che la paura temperata è utile e necessaria al re ed ai prenzi. La prima ragione si è, che la paura si fa l' uomo consigliare com' elli possa ischifare il male che elli dotta. E perciò che tutto il reame non può essere governato, come si conviene, senza grande consiglio, si conviene che i re e i prenzi temano ed abbiano paura temperata, e con ragione, acciò ch' ellino abbiano consiglio delle cose che avvèngono o possono avvenire ciascun dì nel reame o nella città. La seconda ragione si è, ch' elli non basta solamente, che nelle cose che l' uomo die fare esso si consigli, ma conviene ched elli faccia compiutamente le opere che sone giudicate dover fare per consiglio. E la paura temperata e ragionevole non fa solamente gli uomini consigliare, ma anche lor fa fare *più compiutamente* l' opere, per le quali l' uomo crede ischifare lo male e la paura. È dunque manifesto che i re ed i prenzi debbono dottare e temere temperatamente,

per le due cose, le quali sono dette, cioè acciò ch' ellino abbiano consiglio e provvedimento, ed acciò che ellino facciano più compiutamente l' opere profittevoli e buone al reame. Ma che i re e i prenzi temessero disordinatamente, o più ch' ellino non dovessero, ciò sarebbe troppo isconvenevole cosa, e questo potemo provare per quattro ragioni. La prima ragione si è, che la troppa gran paura e disordinata costrigne l' uomo sì, che quasi elli non si può muovere: chè sì come l'uomo essendo in un campo, avendo paura, fugge ad alcuno castello o ad alcuno manère forte, così il caldo naturale e 'l sangue, che per le membra è sparto, si fugge al cuore per la troppa paura, onde l' uomo è costretto e quasi agghiacciato sì ch' elli non si può bene muovere. E donque perciò che questa è cosa isdicevole e ria, a non potersi muovere, ispecialmente ai re, che debbono essere capo del reame, sì si sconviene troppo all' uomo di temere e di dottare disordinatamente e più che l' uomo non die. La seconda ragione si è, che quelli ch' à troppo gran paura elli, è isbalordito, chè elli non sa che si faccia. Donde elli non ricorda di consigliarsi, ed anco più che se l'uomo gli dà il consiglio, per lo grande isbalordimento che elli à, elli non lo intende. È dunque perciò che la paura disordinata non lassa l' uomo consigliare, ed ai re ed ai prenzi conviene avere gran consiglio, molto lor disaviene e molto l' è rio d'avere paura fuore di ragione, la quale loro impedisce il consigliarsi. La terza ragione si è, che quando l' uomo à troppo gran paura, il calore il quale è ne le membra di fuore fugge e vanne a le membra dentro, unde le membra di fuore rimangono fredde; per la quale cagione essendo fredde non possono sostenere le membra, e conviene che tremino; donde perciò che *non conviene che'* re *che* [1] debbono essere fermi e stabili, triemino ned abbiano paura, perciò che la paura fa l' uomo tremare, cosa isconvenevole è ch' essi abbiano paura disordinata. La quarta ragione si è, che quelli ched à troppa gran paura triema ed è sbalordito, ne non si può muovare, ne non sa quello che si faccia, nè ch' elli debba fare. E perciò che 'l re die muovere quelli del suo reame, e comandar loro quello che essi facciano, e quello ch' ellino debbono fare, cioè l' utilità del reame;

[1] C. R.

donque gran dolore e gran male avverrà al reame, se 'l re è pauroso, o teme disordinatamente; perciò ch' elli non saprà nè che fare nè che comandare. E puoi che noi avemo detto, come i re e i prenzi debbono dottare e temere temperatamente, l'uomo può di leggiero vedere com' e' si debba avere nell' ardimento, cioè ch'ellino debbono avere ardimento temperato e per ragione; chè quelli ched à ardimento disordinato, elli crede più bene in lui che non è e ch' elli non die; e questo non si conviene nè ai re nè ai prenzi, perciò ch' ellino mettarebbero il loro reame in pericolo per piccola ragione o per nemica. E donque ei re e i prenzi debbono dottare temperatamente e per ragione.

Cap. VII. — *Nel quale insegna che differenza elli à intra corruccio e odio, e come ei re e i prenzi si debbono avvenevolmente contenere nei corrucci, e ne le dibonarietà.*

Conciosiacosachè ira e corruccio paia odio, e non è, noi diremo che diversità elli à infra corruccio e odio. E diremo che l' odio è peggio che non è l' ira ne 'l corruccio disordinato. Unde dovemo sapere che infra corruccio ed odio à una principale differenza, cioè, che quelli che odia una cosa, si le vuole male generalmente; e quelli ch' è corrucciato od à ira contra alcuna cosa, non le vuole male se non in quanto esso ne desidera di fare vendetta. E di questa principal differenza, il il filosofo nel secondo libro della Rettorica insegna otto diversità. La prima si è che l' uomo si corruccia di cosa che l' uomo faccia contra [1] a lui, o di cosa che l' uomo faccia ad alcuna sua cosa: perciò che niuno si corruccia se non per alcuna cosa, o per alcuno dispetto od ingiuria fatta a lui od a le sue cose, ne non desidera l' uomo ad avere vendetta, se non contro alcuno che abbia misfatto contra lui o contra le sue cose; cioè od amici od a' parenti. Ma l' uomo può avere odio di cosa che a lui non pertiene, sì come sì tosto quando l' uomo crede che un altro sia malvagio ladrone, elli il può odiare, e forse non essendo, o sì pure non avrà furato nè a lui nè a le cose sue. La seconda si è che l' uomo può odiare in

[1] *Faccia ira a lui.* C. L.

comune tutti i ladroni, e tutti quelli che sono contra a la verità; ma l' uomo non si può corrucciare, se non ad alcuno ladrone, od alcuno uomo singolare, il quale gli abbia fatto alcuna cosa ria. La terza differenza si è, che quelli che odia non può essere sazio; chè quello che elli odia, non potrebbe avere tanto male, ch' elli non volesse che elli n' avesse ancor più, ma quelli ch' è corrucciato può bene essere appianato e sazio; chè quelli ch' è adirato e corrucciato desidera d' avere vendetta, donde quando elli vede che 'l suo nemico od avversario abbia tanto male ch' elli paia che vendetta ne sia fatta, elli è incontenente sazio e appagato del suo corruccio; e questo non fa quelli che odia. La quarta differenza si è, che quelli ch' è corrucciato o adirato vuole fare dolore o tristizia a colui a cui elli è adirato, ma quelli che odia vuole far danno e noia a colui ch' elli odia. La quinta differenza si è, che a colui ched è corrucciato non basta, ne non s' appaga che 'l suo avversario sofferi od abbia pena e dolore, ma vuole che 'l suo avversario sappia apertamente che elli abbia ciò per lui, perciò che non gli parrebbe essere altrimente vendicato; ma quelli che odia, non cura donde il male vegna al suo nemico, pure abbial egli. La sesta differenza si è, che quelli che è corrucciato non può essere senza dolore e senza tristizia, fino a tanto che li paia essere vendicato convenevolmente, ma l' uomo può odiare ei ladroni, e generalmente tutti quelli che sono contrari a verità, non essendo perciò nè in tristizia nè in dolore. La settima differenza si è, che quelli ch' è corrucciato quand' elli vede che 'l suo avversario abbia assai sofferto, elli à pietà e misericordia di lui; ma quelli che odia non à pietà nè misericordia del suo nemico, perciò che non può essere sazio, quantunque il suo nemico abbia di male. La ottava differenza si è, ched elli basta a quelli ched è corrucciato, che 'l suo nemico sòffari alcuno male insino a tanto che dritta vendetta sia fatta di lui, ma quelli che odia, vorrebbe che 'l suo nemico fusse morto e ched elli non fosse. E dunque, perciò che le condizioni dell'odio sono peggiori che quelle dell' ira e del corruccio, ciascuno die più fuggire e più ischifare l' odio che l' ira ne 'l corruccio. Chè Santo Agostino dice, che quelli che da l' ira va all' odio, elli fa come sed elli

facesse d' un bastone una trave. E maggiormente ei re e i prenzi debbono più ischifare di non odiare, quanto maggior danno e più nocimento a molte genti ellino potrebbero fare, che li altri. E con tutto che l' odio è peggio che l' ira, nientemeno l' ira disordinata è malvagia e fa molto da blasmare. Unde acciò che i re e i prenzi sappiano com' ellino debbono avere ira e dibonarietà, sì dovemo sapere che l' uomo si corruccia alcuna volta innanti che 'l senno e la ragione il comandi, e cotale corruccio e cotale ira è malvagia e ria, ed è da biasmare, e perciò la die l' uomo ischifare; e questo potemo provare per due ragioni. La prima si è, che quelli che si corruccia innanzi che elli debbia o che ragione il comandi, non può perfettamente intèndare il comandamento della ragione, anzi gli avviene, sì come al cane o al fante troppo ratto, che volendo fare troppo ratto il comandamento del signore, non intende la parola ch' elli gli dice, e perciò nol fa, chè elli non à inteso quello ch' elli à comandato. Il cane, vedemo che quando abbaia troppo tosto, sentendo solamente venire alcuna persona, che 'l suo abbaio è altresì tosto all'amico come al nemico. E così fa l' ira e 'l corruccio che viene innanzi che ragione il comandi; chè tutto voglia la ragione che alcuna vendetta sia fatta, quelli che si corruccia troppo ratto, la 'mprende a fare, non guardando in ciò il giudicamento della ragione, come la vendetta debbia esser fatta. Dunque cotale ira e cotale corruccio disordinato die essere cessato ed ischifato, per ciò che non lassa intèndare il comandamento della ragione. La seconda ragione si è, che l' ira e 'l corruccio disordina ed impedisce il comandamento della ragione, perciò che 'l corruccio disordinato ismuove e riscalda troppo il corpo. Per la quale cosa l' uomo ne è disordinato e malvagiamente disposto, dond' elli non può perfettamente usare la ragione. Donque cotal corruccio disordinato ciascuno uomo die ischifare, e maggiormente il debbono ischifare ei re e i prenzi, per ciò che debbono più che li altri uomini ubbidire e fare ei comandamenti di ragione. Ed appresso dovemo sapere che, tuttosiacosachè l' ira e 'l corruccio, che viene innanzi che ragione il comandi, sia malvagiamente disordinato, nientemeno, l' ira e 'l corruccio che l' uomo à con ragione, può essere

buono e bene ordinato. Chè quando ragione comanda a fare alcuna opera di virtù, e l'uomo s' adira e si corruccia secondo ragione, elli fa meglio e più vigorosamente l'opere della virtù. E dunque appare, che dibonarietà fa che l' ira ne 'l corruccio non vengano nell' uomo anzi che ragione il comandi; e l'ira e 'l corruccio con ragione, fa che la dibonarietà non impedisca l' opere della virtù ne l' uso d' essa, e dibonarietà fa che l' uomo giudichi piano e drittamente quella cosa che l' uomo die fare. Ma quando l' uomo vede pienamente e deliberatamente alcuna cosa dover fare secondo ragione, elli e può e die prendere ira e corruccio, acciò che la detta opera di virtù sia fatta più vigorosamente e meglio. E in questa maniera si debbono avere gli uomini nel corruccio e nella dibonarietà. E per tanto si conviene ai re e ai prenzi di sapersi bene avere nell' ira e nella dibonarietà, quanto maggiormente si conviene a loro seguire le cose che aiutano all' opere della virtù e della ragione, e fuggire quelle ch' impediscono la virtù e la ragione.

CAP. VIII. — *Nel quale insegna come ei re e i prenzi si debbono avvenevolmente avere nei diletti e nelle tristizie.*

Il filosofo dice che uno uomo ch' ebbe nome *Eudossio* [1] credette che tutti i diletti fussero buoni, e ciò mostrava per due ragioni. La prima si è, che quella cosa è buona la quale ciascuno adimanda e vuole; e conciosiacosachè tutti gli uomini e tutte le creature dimandano e vogliono diletto, donque generalmente il diletto è buono. La seconda si è, tristizia e dolore sono contrarie di diletto; conciosiacosachè *se* ogne tristizia e ogne dolore sia rio e da fuggire, donque ogne diletto serà buono e da seguire. Ed alcuno altro filosofo dice il contrario, cioè che niuno diletto era buono, e che l' uomo dovea ogne diletto fuggire; e questo mostrava in prima. Quella cosa è detta buona la quale è perfetta e compita, e conciosiacosachè nullo diletto sia perfetto ne compito in questo mondo, dunque nullo diletto è buono. E questi non dice bene, chè, si

[1] Il Testo latino à Eudosus, il Cod. Edoisus. — V. Aristot., *De moribus*, lib. X, c. 2. — Cicer. *De Divinat.*, lib. II; e Diogene Laerzio.

come quelli che negando la parola altresì parla, perciò che non può negare la parola se non in parlando, e parlando concede la parola; così è di colui che dice che l'uomo die fuggire ogne diletto, *ched elli segue quello ch' elli dice che l'uomo die fuggire, perciò che neuno non fugge ogni diletto* [1] sed elli non à alcuno diletto in fuggiendoli. E perciò dice un savio che 'l lussurioso si diletta nella lussuria, e 'l casto nella castità; e perciò quelli che dice che l'uomo die fuggire ogne diletto, non dice verità, chè l'uomo non può vivare senza alcuna gioia od allegrezza. Donde dovemo sapere, che l'opinione del filosofo si è mezzo infra le due contrarie che sono dette, e perciò dice che tutti ei diletti non sono generalmente buoni, ne non sono generalmente malvagi, ma alcuni diletti sono buoni secondo verità, ed alcuni secondo apparenza. Ed alcuni diletti sono buoni generalmente, e alcuni in alcuna maniera particolarmente, ed alcuno diletto è buono a uno, ed alcuno ad un altro. Sì come noi vedemo che alcuni ànno il gusto mal disposto, sì come gl' infermi, a cui le cose dolci paiono amare; ed alcuni ànno il gusto bene disposto, sì come quellino che sono sani. E così alcuna gente ànno el disiderio e la volontà malvagia e male ordinata, si come sono ei malvagi, ed alcuna altra gente ànno il volere dritto. E così come le cose che paiono dolci a coloro ch' ànno il gusto maldisposto, non debbono essere dette dolci generalmente, ma quelle che paiono dolci a coloro che sono sani, ch' ànno il gusto bene disposto, così non die l'uomo dire che le cose sieno dilettevoli, che sono o che paiono essere dilettevoli ai malvagi, che ànno l'appetito corrotto e la volontà male adirizzata, ma le cose, che sono o che paiono dilettevoli a' buoni, ch' ànno la volontà sana, quelle possono essere dette dilettevoli con verità. Donde alcuni diletti sono buoni secondo verità, sì come sono quelli dei buoni, e alcuni paiono d' essere, ma non sono, sì come quelli ch' amono ei malvagi. Donde noi dovemo sapere ch' ei diletti, che sono nello intendimento, e nella ragione, ed in fare l'opere della virtù, sono propri diletti dell' uomo, ma i diletti corporali che sono nella lussura e in somiglianti vizi, sono diletti di bestie, e perciò

[1] C. R.

cotali diletti noi dovemo fuggire e non usarli, se non in tanto, quanto la ragione comanda e la virtù n' insegna. E dunque, puoi che i diletti bestiali sono delli uomini malvagi, è sconvenevole cosa che li uomini buoni ei seguano, ma debbono seguire ei diletti della ragione e dello 'ntendimento, e' quali sono propri dei buoni uomini. E di ciò appare che ogne diletto non è buono, ma alcuno è buono alli uomini ed alcuno è buono a le bestie. Ed in tanto quant' elli isconviene più ai re e ai prenzi vivare secondo maniera di bestia, di tanto lor conviene più seguire la vita ch' è secondo ragione e secondo intendimento. Ed appresso noi potemo provare, che i re e i prenzi si debbono dilettare in fare l'opere della virtù. Chè tanto, quanto l' uomo à maggiore diletto in fare alcuna opera, di tanto la fa elli meglio e più iustamente. Donde se i re ànno gran diletto in fare l'opre di virtù, esse ne seranno più convenevolmente fatte e meglio. E puoi che noi avemo detto come ed in che cose ei re e i prenzi debbono avere diletto, noi diciaremo, che neuna tristezza ne niuno dolore non è buono, ne non è da lodare, se no uno, e ciò è quando alcuno abbia fatto alcuno male o alcuna villanía, elli ne die avere corruccio e dolore, e questo è buono e da lodare. Donde ei mali, quando l' uomo li à fatti, elli si ne die dolere, e die tutti altri dolori e tristezze fuggire. Donde il filosafo tocca tre rimedi perchè l'uomo può ischifare tristizia. La prima si è che l' uomo abbia buone virtù, chè i malvagi non ànno pace in loro medesimi; chè se 'l loro appetito vuole una cosa, e ragione giudica un' altra cosa, cioè il contrario, e, per questa discordia ch' elli ànno infra loro, ellino istanno sempre in dolore e non possono avere nè gioia nè allegrezza. E dunque essere buono ed avere le virtù è gran rimedio ad avere diletto e fuggire le tristizie e i dolori. Il secondo rimedio si è, il conforto delli amici, che così come un gran peso non grava tanto quando molti uomini gli aitano a portare, così l' uomo non à così gran dolore quand' elli si vede molti amici a dolersi con lui del dolore che elli à. E questa ragione fu di Platone, ma ella non è del tutto vera; perciò che pare che debbia avere maggior dolore quelli che vede ei suoi amici dolere, chè radunando il dolore e degli

amici e quello della cosa dond' elli si duole è maggior dolore e quasi doblato. Donde noi dovemo dire che 'l dolore non rappiccola a l' uomo perchè e' suoi amici si dogliano, ma rappiccola conosciendo certamente che quelli sono suoi amici; e conciosiacosachè gli amici sono molto utili, rallegransi li uomini conosciendo d' aver amici, chè ciò è gran diletto. Unde l' allegrezza che l' uomo à d' avere amici, si gli rappiccola il suo male e 'l suo dolore. Lo terzo rimedio si è di conoscere verità, perciò che 'l conoscere de la verità fa poco pregiare ei beni temporali; e non pregiandoli l' uomo, sed e' li perde, non à già dolore nè tristizia, se non pertanto che quella perdita lo impedisce a fare alcuna buona opera; ed anco può bene avvenire, che dormire e bagnare e altre cotali cose sono rimedio contra dolore e tristizia, ma queste tre, che noi avemo dette, ciessano principalmente il dolore e la tristizia. E di tanto debbono ei re e i prenzi più temperare e 'l loro dolore, di quanto più ellino debbono gli altri sormontare, in fare l' opere di virtù.

Cap. IX. — *Nel quale insegna come alcuni movimenti d' animo sono mantenuti e ritornano ad alcuni altri movimenti.*

Nel secondo libro della Retorica il filosafo dice che l' uomo à sei movimenti d' animo, altri che i dodici, e quali noi avemo detto dinnanzi. Ciò sono grazia, gelosia, disdegno e corruccio del bene e dell' allegrezza dei malvagi, misericordia, invidia e verecondia; e questi movimenti si contendono con alcuno delli altri movimenti detti d' innanzi. E in prima dovemo sapere che l' uomo può avere grande amore nei beni temporali e nei beni ispirituali. E perciò che i beni temporali sono tali, che quelli che l' uno à non li à l' altro, il grande amore che l' uomo áve in cotali beni, non è se non gelosia. Donde l' uomo dice che gelosia non è altro se non grande amore, donde l' uomo non vuole sofferire d' avere compagnia ne la cosa ch' elli ama. E perciò l' uomo è detto geloso quand' elli non vuole avere compagnia in alcuna cosa ch' elli ama. E se l' uomo à grande amore nei beni della virtù e dello 'ntendimento, cotale amore è comune ed è da lodare, ché neuno non è buono

uomo, nè non ama le virtù, sed elli non vuole avere compagnia nei beni della virtù e dello 'ntendimento. E cotale grande amore è chiamato gelosia dei beni di virtù, il quale è buono e molto da lodare. Donde il filosafo dice che gelosia ch'è nei beni spirituali si è quella quando l'uomo è tristo e dolente perch'elli non à ei beni di virtù e dello'ntendimento, ne non è nè tristo nè dolente perchè li abbia un altro E dunque gelosia ch'è nei beni spirituali è buona e da lodare, ma gelosia ch'è nei beni temporali è da biasmare e da riprèndare Appresso dovemo sapere che grazia, donde il filosafo favella in questo capitolo, viene d'amore; chè l'uomo è grazioso a coloro che l'amano; e perciò dicemo che grazia è uno movimento d'animo per lo quale l'uomo s'inchina a fare bene a colui ch'elli ama e ched è a lui grazioso e piacevole. Donde grazia e gelosia vengono d'amore. Appresso diremo della vergogna. E dice il filosafo che l'uomo che teme di perdere la vita od alcuno membro dentro da sè, elli è pauroso; e perciò doventa pallido. Chè in avendo paura di pèrdare alcuno bene dentro da sè, il sangue si smuove delle membra di fuore e torna a quelle dentro, donde l'uomo doventa pallido. Unde potemo dire che l'uomo è pauroso in credendo pèrdare o sè o di quello ch'è dentro da sè. E quando l'uomo teme di pèrdare onore o gloria, che sono ei beni di fuore dall'uomo, esso ne doventa vergognoso, perciò che vergogna non è altro se non paura di ricevere disnore e villania; donde quelli ch'è vergognoso à la faccia rossa. E la ragione si è, che quelli che à vergogna si à paura di pèrdare onore e gloria, che sono beni di fuori e beni temporali. E perciò il sangue si smuove delle membra dentro dall'uomo, e corre nel viso e nelle membra di fuore, donde l'uomo doventa vermiglio. E puoi che noi avemo detto che grazia e gelosia sono della maniera dell'amore, e che vergogna è una maniera di paura; noi diremo che tristizia si à tre spezie; ciò sono, che l'uomo può essere tristo e dolente, o per lo male altrui o per lo bene. E se l'uomo è tristo per lo male altrui, credendo ch'esso il sofferi senza peccato o senza ragione, elli à in sè pietà e misericordia; unde il filosafo dice che misericordia non è altro, se non tristizia del male che l'uomo crede ch'altri sostegna senza ragione e senza ca-

gione. E se l'uomo s'attrista del bene altrui, credendo ch'esso non ne sia degno, elli à un movimento d'animo, che 'l filosafo chiama increscimento del bene di coloro che non ne sono degni. E queste due passioni le quali sono dette, cioè misericordia e increscimento, muovono da bontà e sono da lodare. Ed appresso se l'uomo à tristizia del bene altrui, il quale ne sia degno o non degno non tornandoli a danno, elli à un movimento di cuore che 'l filosafo chiama invidia, e questo movimento è pessimo e da biasimare. E perciò che questi movimenti d'animo fanno diversità nelle opere umane, sì si conviene che l'uomo ei conosca, *e tanto più si conviene ai re e ai prenzi conoscerli, in quanto*[1] ei debbono fare migliori opere e più degne che li altri uomini.

Cap. X. — *Nel quale insegna ched ei movimenti dell'animo alcuni sono da biasmare ed alcuni sono da lodare, e'nsegna come ei re e i prenzi si debbono conferire nei movimenti detti dinanzi.*

Il filosafo dice che vergogna e misericordia, e grazia ed isdegno e corruccio del bene che avviene a' malvagi, sono movimenti d'animo buoni e fanno da lodare; odio ed invidia sono generalmente malvagi, se ciò non fusse odio dei mali e dei vizi, e' quali l'uomo die odiare e fuggire. E sono altri movimenti d'animo, e' quali possono esser buoni e malvagi. Unde dovemo sapere che quelli ch'à ontia e vergogna d'ogne cosa, è molto da blasmare; ma quello che à onta e vergogna di quello che die, e non à vergogna nè onta di quello ch'elli non die, quelli è vergognoso e fa molto da lodare. E quelli che non à pietà di veruna persona è troppo crudele ed è molto da biasmare; e quelli ch'à pietà d'ogne persona, è molle e femminino: ma quelli ch'à pietà di coloro che sofferano male senza ragione, sono da lodare, perciò che è in loro pietà e misericordia. Appresso dice il filosafo, che lo 'nvidioso è dolente e tristo di tutti ei beni e di tutte le prosperità altrui. E perciò diremo che quelli è buono ed è da lodare, che si

[1] *Et tanto magis hoc decet reges et principes, quanto etc.*

rallegra dei beni e della prosperità che i buoni ànno, ed è tristo e dolente del bene e della prosperità che ànno ei malvagi e i rei. Ed appresso dice il filosafo, che quelli che è a tutti gli uomini grazioso, cioè a'buoni ed a rei, è da biasmare, e quelli che a nullo vuole essere grazioso, non è da lodare, ma quelli che vuole essere grazioso solamente a' buoni e non a'malvagi, quelli die essere detto grazioso e molto è da pregiare. Donde ei movimenti dell' animo, che tengono il mezzo infra poco e troppo, sono buoni e sono da lodare, sì come noi avemo detto. Ei movimenti dell' animo e' quali si tengono o nel troppo o nel poco, sono da biasmare, somigliantemente come noi avemo detto, ma l' odio e la invidia sono generalmente rei e pessimi. Appresso di quello che noi avemo detto, diremo che i re e i prenzi debbono avere grazia e misericordia in loro. E perciò dicemo che la grazia die essere in coloro chè ne sono degni. E dunque quand'ellino partono o donano drittamente ei loro beni, secondo che ciascuno n' è degno, ellino fanno grazia, e debbono essere detti graziosi. E della misericordia dicémo, che quando l' uomo à dolore e tristizia di coloro che sòfferano le pene e i mali senza ragione o senza colpa, elli è misericordioso. Chè somigliantemente elli die dare le pene ei mali a coloro che li ànno meritato. Ed appresso dovemo sapere che giasiachè vergogna e rincrescimento del bene de' malvagi, sienò movimenti buoni e da lodare; non perciò si conviene ai re ned a' prenzi d'essere nè vergognosi nè dolenti del bene dei malvagi, perciò ch' ellino non debbono far cosa dund'ellino abbiano vergogna. Donde il filosafo dice nel quarto libro dell' Etica, che l' uomo vecchio nè l'uomo buono non è da lodare perch' elli sia vergognoso; perciò che nè 'l vecchio nè 'l buono non debbono fare cosa und' essi si vergognino, ma l' uomo die lodare ei giovani uomini che sono vergognosi e ontiosi. E dunque perciò che i re debbono essere buoni ed avere maniera di vecchi uomini, ellino non debbono essere vergognosi, se non in tanto che, s'elli avviene ch'elli facciano alcuno male o alcuna villania, allora debbono avere maggior vergogna che li altri. E somigliantemente dovemo sapere, che i re non sono da lodare quando ellino abbiano troppo grande increscimento del bene dei malvagi, perciò che

li malvagi non ánno nè possono avere ei beni di virtù nè di ragione che sono grandissimi beni, ma possono bene avere ei beni di fortuna ei beni temporali, dei quali l' uomo non die aver gran cura, ned essere dolente se i malvagi li ánno. Ma per questa ragione l'uomo non die avere grande increscimento dei beni dei malvagi, se non gli avessero avuti per lui, chè ciò sarebbe una maniera di vizio d'aver fatto bene ad alcuno che non ne fusse degno. Ed appresso debbono ei re e i prenzi fuggire del tutto l' odio e la invidia, nè non debbono odiare se non ei mali e i vizi che sono contro virtù. Ed appresso dovemo sapere che, se i re ánno le vertù delle buone operazioni, le quali noi avemo dette dinanzi, ellino si manterranno convenevolmente nelli altri movimenti dell' animo, che possono essere e buoni e malvagi: chè quelli ch'à la vertù della debonarietà, elli si corruccia a tempo e luogo, secondo quello ch' elli die. E quelli ch' è forte d' animo, sì si contiene convenevolmente nell'ardimento e nella paura; e quelli è forte d' animo che dotta quello ch'è da dottare, e intraprende quello che è da intraprèndare secondo ragione. E quelli ched à umiltà in sè e grandezza d'animo, elli si sa avvenevolmente mantenere nelle speranze e nelle disperànze: chè la grandezza dell' animo cessa la disperanza dell' uomo, per la quale elli si ritrae di fare le grandi opere, e che sono degne d' onore, per la grandezza ch' è in loro, cioè in esse opere. Ed umiltà tèmpera la speranza dell' uomo, acciò che l' uomo non si trametta d'imprèndare troppo gran cose e grandi onori, per lo grande diletto ch' à in ciò fare. Le altre virtù fanno l' uomo amare e desiderare quello che l' uomo die amare e desiderare. E fanno che l' uomo si diletta di quello ch' elli die, e s' attrista di quello che elli die. E conciosiacosachè di questi movimenti noi aviamo detto in generale nel terzo libro, noi ne diremo ancora più in particulare.

PARTE QUARTA.

DELLE PASSIONI.

Cap. I. — *Nel quale insegna quali costumi e quali maniere dei giovani uomini fanno da lodare; e come ei re e i prenzi debbono avere essi costumi ed esse maniere.*

Puoi che noi avemo detto in che ei re e i prenzi debbono méttare il loro sovrano bene, e come ei re e i prenzi e ciascuno del popolo, die essere adornato di buone virtù, e quali movimenti die l'uomo seguire e fuggire, noi diremo quali costumi gli uomini debbono avere e seguire. Donde dovemo sapere che i diversi tempi [1] et i beni di fortuna fanno grande diversità nei costumi e nella maniera delle genti. Chè altri costumi e altri modi ánno ei giovani che i vecchi, ed i gentili, che i villani, e' pòvari che i ricchi, e i possenti che i non possenti, dei quali tutti noi diremo appresso. Il filosofo dice nel secondo libro della Rettorica, che i giovani uomini ánno sei maniere o costumi che fanno da lodare, e sei maniere o costumi che fanno da biasmare. Donde noi diremo in prima di quelle che fanno a lodare. La prima si è ch'ellino sono larghi e liberali. La seconda si è che ellino sono arditi e di grande isperanza. La terza si è che ellino sono di gran cuore e di grande animo. La quarta si è che ellino non sono miscredenti. La quinta, ch'elli ánno di leggiero pietà e misericordia in loro. La sesta si è che ellino sono ontiosi e vergognosi. E di tutte queste maniere il filosofo assegna ragione a ciascuna. E la prima per che i giovani sono larghi e liberali, si è che 'l bene ch'elli ánno, ellino non l'ánno acquistato della loro propria fatiga, e non ánno avuti ei bisogni nè le necessità

[1] Le diverse etadi C. L.

dei beni corporali. Chè ciascuno guarda più quello che elli à acquistato del suo proprio senno e del suo proprio travaglio, che quello che elli à avuto senza fatica e senza pensiero. Chè come acquista l'uomo alcuna cosa con gran pena, di tanto l'à elli più cara. E dunque perciò che i giovani non ánno acquistato il bene che elli ánno, per loro proprio travaglio, nè non ánno sofferte le necessità, essi sono larghi e liberali. La seconda maniera dei giovani uomini si è, che ellino sono arditi e ánno di ciascuna cosa buona isperanza; e questo prova il filosafo per tre ragioni. La prima ragione si è, perciò ch'ellino ánno poco provato, e possono molto sofferire, donde ellino credono avere molte cose a potere fare. La seconda ragione si è, che i giovani sono caldi ed ánno il cuore e le membra molto infiammate del calore naturale ched ellino ánno, per la quale cosa essi ánno buona isperanza e osano intraprendere molte cose. La terza ragione si è, che i giovani sono poco vissuti, e secondo il corso della natura debbono molto vivare nel tempo avvenire; e perciò che l'uomo à memoria delle cose che sono passate, e speranza delle cose che sono a venire, ei giovani ch'ánno poco vissuto e debbono molto vivare, secondo natura, debbono maggiormente avere isperanza delle cose avvenire, che aver memoria delle cose passate. E perciò ei giovani, quando ellino sono insieme, non ánno gran diletto in pensare né in ricordare le cose passate di quello ch'elli ánno fatto, e quest'è perchè ellino ánno poco vissuto; ma ellino ánno diletto in pensare ed in sperare quello ch'ellino possono fare nel tempo avvenire. La terza maniera ch'ánno ei giovani ched è da lodare, si è, ched ellino sono di grand'animo, e questo potemo provare per due ragioni. E la prima ragione si è, che quelli è di grand'animo il quale crede essere degno di gran bene, e che si mette a fare l'opere dund'elli crede avere grande onore. E perciò che la maggior parte de' giovani debbono essere, e sono, larghi e liberali e arditi e di grande isperanza, ellino non ánno cosa per la quale ellino si debbiano ritrarre d'essere di grande animo e di gran cuore. La seconda ragione si è, ched ogne cosa ched è più calda vuole sormontare e star di sopra a quella ch'è meno, sì come il fuoco e l'aire che sono elementi caldi

per natura, e stanno al disopra dell' acqua e della terra che sono elementi freddi. Donde ei giovani, perciò che sono molto caldi per natura, desiderano sormontare gli altri e d' esser messi al di suso. E in credendo sormontare gli altri, essi istudiano ed amano maggiormente l' onore, che altra cosa, dund' essi sono di grand' animo; ched esser di grand' animo non è altro, se non volere grand' onore, e fare l' opere le quali sieno degne di ciò. La quarta maniera si è, ched ellino non credono che l' altra gente sia malvagia, anzi credono, la maggior parte dei giovani, che tutti gli uomini sieno buoni: e quest' è perciò che non ánno provate le genti, si li giudicano tutti buoni. E pensano a loro medesimi, chè secondo ch'ellino sono buoni e senza inganno, credono che sia ogn'uomo. La quarta maniera si è, ch' ellino ánno in loro di leggiero pietà e misericordia. E la ragione si è, che à misericordia, quand'elli crede che alcuno sóffari male senza cagione; e perciò che i giovani, che credono tutti gli uomini buoni ed innocenti, si come sono ellino, si credono che ciascuno che à male, l' abbia senza ragione, e perciò sono leggiermente menati ad avere misericordia. La sesta maniera si è, ch' ellino sono vergognosi ed ontiosi. E la ragione si è, che ciascuno teme molto di perdere quello ch' elli molto ama. Donque com' e giovani buoni amano molto l' onore e la gloria, essi la temono molto a perdere. E vergogna non è altro, se non una paura d' avere disinore, o di perdere l' onore, unde ei giovani uomini vergognandosi si s' arrossicano. Un' altra ragione tocca il filosofo perchè i giovani si vergognano, ed è cotale: che i garzoni non conoscono, se non quello d'ond'essi sono ammaestrati dal lor padre o da' loro amici; e perciò che 'l padre nè gli amici non li ammaestrano, se non di bontà e di senno e di cose buone ed oneste, essi desiderano molto d' avere onore e temono molto vergogna e disnore. E perciò che vergogna non è, se non temere d' avere disnore, ei garzoni sono vergognosi ed arrossicano[1] si volentieri. E puoi che noi avemo detto quali sei costumi e quali sei maniere di giovani uomini fanno a lodare, noi diciaremo come queste sei maniere s' avvengono d' avere ai re ed ai prenzi. Donde dovemo sapere che ver-

[1] Arróssicano C. R.

gogna è da lodare nei garzoni, perciò ch' ellino sono nel tempo della giovenezza, là 've ellino non si possono tenere ched ellino non facciano alcuno male o alcuna villania, della quale ellino debbono avere ontia e vergogna; ma pertanto ei re nè i prenzi non debbono essere vergognosi, perciò ch'ellino debbono essere somiglianti a Dio, nè non si debbono solamente sofferire di far male nè villania, anzi debbono avere gran fastigio e grande orribilità d' udire le villane cose e le malvage, per ciò che le malvage parole corrompono ei buoni costumi, e perciò al loro istato non s' avviene d' avere nè ontia nè vergogna; ma s' avvenisse ch' essi facessero male o villania, essi ne debbono avere maggior vergogna e maggiore ontia che li altri. E dovemo sapere che i sei costumi e le sei maniere, le quali sono dette, si convengono ai re ed ai prenzi. Primieramente si conviene ch' ellino sieno larghi e liberali, perciò che essi farebbero contra ragione e contra dritto, s' ellino non spendessero le gran richezze ch' elli ànno nelle spese convenevoli e buone. Appresso, s' aviene ch' ellino sieno di buona isperanza, e di tanto megliori e maggiori in isperanza, quanto ne le loro opere sono più comuni al popolo. Appresso, s'elli avviene ched essi sieno di grand'animo e di gran cuore, acciò ch' ellino intendano ai gran beni e ai grandi onori. E appresso non debbono avere di ciascuna cosa mala oppinione. Perciò s'ellino prendessero l'opere del loro popolo dalla peggior parte, essi sarebbero tiranni, e guasterebbero il loro reame, tollendo alle genti ei loro beni. E somigliantemente lor conviene avere pietà e misericordia in loro secondo ragione, acciò ch' ellino perdonino secondo ragione ei falli che vengono per la fiebilezza della natura umana.

CAP. II. — *Nel quale insegna quali costumi e quali maniere dei giovani uomini fanno da biasmare, e come ei re e i prenzi debbono ischifare cotali maniere e cotali costumi.*

Appresso diremo dei sei costumi e delle sei maniere dei giovani uomini ei quali fanno a biasmare. Dunde la prima si è, ch' ellino seguiscano e compiono volentieri ei loro movimenti e i loro desiderii, ispecialmente quelli della lussuria.

La seconda si è, ch' ellino sono leggieri e mutabili de' loro voleri, e non fermi. La terza si è, ched ellino credono troppo leggiermente quello che l' uomo dice. La quarta si è, ched ellino fanno volentieri oltraggio e villania ad altrui. La quinta si è, ched ellino s' adirano di leggiero, ed affermano tutte le cose certamente. La sesta si è, che nei loro fatti e nelle loro opere ellino non ánno modo perciò ch' ogne cosa fanno troppo. E dovemo sapere che 'l filosafo assegna due ragioni perchè i giovani seguono volentieri ei movimenti del loro animo. La prima si è, che i giovani sono molto caldi naturalmente, e per lo gran calore ch' elli ánno, essi ánno desiderio della lussuria, e per la disposizione naturale del lor corpo gli smuove ad avere molti malvagi movimenti, e molti malvagi desiderii. La seconda ragione si è, che come l' uomo à più di ragione e d' intendimento in sè, tanto die meno avere di malvagi movimenti e di malvagi desiderii. E perciò che i giovani ánno poco e d' intendimento e di ragione perciò che ánno provato e udite poche cose, essi seguiscono molti malvagi movimenti e desiderii. E perciò che l' umore del loro corpo è mutevole, la loro volontà e 'l loro desiderio è mutabile. E credono troppo di leggiero per due ragioni. La prima si è, ched ellino credono che tutti li uomini sieno buoni si come sono ellino, ed innocenti. E perciò che ciascuno crede naturalmente a colui ch' elli crede che sia buono, e credendo ched elli non favelli per malizia, essi credono di leggiero quasi a ciascuno uomo. La seconda ragione si è, che quellino che non sono molto savi mirano poco alle cose e giudicano leggiermente. Donde l' uomo dice in proverbio, che chi poco senno à, tosto se ne libera e tosto giudica. E perciò che i giovani non possono mirare, nè conoscere molte cose, per lo poco senno ch' ellino ánno, giudicano incontenente quello che l' uomo lor dice, e credono che sia come e' l' è stato detto, o com' elli ánno udito. Ma s' ellino avessero senno, e sapessero le condizioni delli uomini, ellino nè assentirebbero nè crederebbero sì leggiermente, anzi guardarebbero diligentemente, se ciò fusse vero e da crédare, ma perciò ch' ellino non l' ánno, si l' avviene ch' ellino non ánno modo nè maniera in quello ch' ellino fanno. E puol che noi avemo detto le maniere dei

giovani, che fanno da biasmare, noi diremo d'esse maniere quali fanno maggiormente da biasmare. Ed ispecialmente ai re ed ai prenzi, è molto da biasmare il seguire dei movimenti malvagi dell' animo, sì come sono quelli della lussuria e i suo' somiglianti. Chè, sì come dett' è, ei re e i grandi uomini debbono essere somiglianti a Dio, e dare esemplo a le genti di ben vivare. Appresso, disavviene molto ai re ed ai grandi uomini ch' ellino sieno mutabili e poco fermi, perciò ch' essi sono regola delli altri, e nella giustizia e nel bene operare e volere non si debbono mai mutare; dunde essi debbono essere fermi e stabili. E anco, com' è detto, disavviene molto ai re ed ai grandi uomini ch' ellino credano di leggiero, perciò ch' elli ánno molti lusinghieri, e' quali lor dicono malvagie e disconvenevoli cose. Dund' ellino debbono pensare diligentemente chi sono quellino che li favellano e che lor mettono innanzi di fare alcuna cosa; sed ellino sono savi o no, o s' ellino sono buoni o malvagi, o amici o nemici. Perciò che queste tre maniere d' uomini, cioè savi, e buoni ed amici, die l' uomo credere ciò ch' ellino dicono. E somigliantemente disavviene ai re ed ai prenzi ched ellino sieno ingiuriatori e facitori di male a quelli che non ne sono degni. Essi debbono dare pena e male assai, secondo che essi ánno servito, acciò che drictura e ragione sie guardata in loro e nel loro reame. E anco disavviene troppo el mentire ai re e ai prenzi, e generalmente a tutti quelli ch' ánno segnoria: chè menzogna fa l' uomo ispiacevole e dispicevole. E di tanto quanto elli disavviene più ai re ed ai prenzi d' essere ispiacevoli e dispicevoli, di tanto debbono ellino più fuggire menzogna ed usare verità, ed essere veritieri. Ed anco disavviene molto ai re ed ai prenzi ched ellino non abbiano modo nelle sue opere, perciò ch' ellino debbono ordinare e addrizzare le opere altrui.

Cap. III. — *Nel quale insegna quali costumi e quali maniere dei vecchi uomini fanno da biasmare, e come ei re e i prenzi ei debbono ischifare.*

Il filosafo nel secondo livro de la Rettorica tocca sei maniere e sei costumi ei quali ánno ei vecchi uomini, li quali

sono da biasmare. La prima si è, ch' ellino credono malagevolmente. La seconda, che ciò ch' ellino credono e ciò ch' ellino odono, si prendono dalla peggior parte. La terza si è, ched ellino sono paurosi, e di pòvaro cuore. La quarta ch' ellino sono avari. La quinta si è, che delle cose che l' uomo die fare, ellino non ánno nè mica buona isperanza. [1] La sesta, ch' ellino non sono nè ontiosi nè vergognosi.

E la ragione perchè i vecchi credono malagevolmente si è, ch' ellino sono vissuti molti anni, e sono istati ingannati molte volte, ed ánno trovato molto ispesso ne le parole delli uomini menzogna ed inganno, e perciò credono malagevolmente. Chè lor pare che tutti o quasi la maggior parte lor vadano ad inganno, o li vogliano ingannare. La seconda ragione, perchè di quello che essi veggono ed odono prendono la piggiore oppinione si è, che i vecchi sono molto vissuti, e e ánno peccato e fatto male: e perciò credono che i fatti d' altrui sieno cotali chente sono istati e suoi. Donde quello ch' essi veggono ed odono prendono per lo peggior modo. La terna ragione, perchè ellino sono paurosi e di piccolo animo, si è, che si come li umori e la vita viene fallendo nel vecchio, così fallisce in loro il cuore e l' animo: dond' ellino sono paurosi e di piccolo cuore. Perciò che quelli, che naturalmente è freddo, è pauroso per natura: e i vecchi sono freddi ed ánno difalta del calore naturale, e le loro membra naturalmente fredde, und' essi sono paurosi e di piccolo animo. E la quarta, cioè ch' ellino sono avari, avviene per tre ragioni. La prima si è, che come i vecchi ánno difalta di vita e meno a vivere, e meno umori, così lor pare avere difatta d' ogne cosa, e credono ched ogne cosa lor debbia fallire e venire meno. Dond' ellino dottano d' avere difalta e bisogno delle cose, e perciò non osano despendere nè dare quello ch' elli ánno. La seconda ragione si è, ch' elli ánno vissuto molti anni: e dovemo credere ch' elli ánno sofferto molti bisogni e molte necessità: dunde ellino si dottano di tornarvi, a non avere, nei bisogni nè 'n necessità, e perciò non osano dispèndare nè dare ei beni ch' elli ánno. La terza ragione, che perciò ch' egli ánno molto vissuto

[1] « Quinto sunt difficilis spei, vel sunt malæ spei. »

nel tempo passato, e pensano ch' elli ánno poco a vivere, per lo tempo avvenire, essi ánno gran fidanza in quello ch' elli ánno acquistato, e poco si fidano in quello ch'ellino debbono acquistare nel tempo avvenire. Dond' è perciò la gran fidanza ch' elli ánno in quello ch' elli ánno acquistato, e per la piccola fidanza ch' elli ánno d' acquistare, ellino dánno e dispendono malagevolmente. La quinta maniera si è, che ellino, cioè i vecchi, credono che lor venga meno ogne cosa: e la ragione si è, ched ellino sono molto vissuti e credono poco vivare; dond' ellino non isperano di fare molte cose, ne non ánno gran diletto nelle cose che sono ad avvenire. Donde noi vedemo che i vecchi, quand' ellino sono insieme, ellino si dilettano di ricontare le cose ch'ellino ánno fatte, perciò ch'ellino pensano ch' elli ánno molto vissuto, e poco possonó vivare. Dond' essi non ánno isperanza nel tempo avvenire di fare molte cose. La sesta maniera si è, ch'ellino non sono vergognosi. E la ragione si è, che tutta la cagione, per che l' uomo è vergognoso, si è, ched elli vuole onore, si come dice il filosafo, e perciò che i vecchi curano più all' utilità che all' onore, la vergogna la qual è paura di pèrdare gloria ed onore, non può essere ne' vecchi. Chè così, com' ellino ánno menovata la vita e gli onori, e 'l calore naturale, così ánno menovato il cuore e l' animo, dond' ellino non curano d' acquistare onore, anzi intendono propriamente in fare le cose che lor sieno utilità a fare. E puoi che noi avemo detto, come queste sei maniere e costumi, e quali ánno ei vecchi, fanno da biasimare, noi diremo come ei re e i prenzi le debbono ischifare. Chè giaccosachè essi non debbiano leggiermente crédare ad ogn' uomo, si come fanno ei giovani, tuttavia ellino non debbono crédare troppo malagevolmente quello che l' uomo lor dice, anzi debbono mirare le condizioni, e crederle secondo quello che ragione ed intendimento insegna. Ed appresso disavviene molto ai re ed ai prenzi ched ellino, di quello ch' ellino vedono ed odono, prendano la peggiore opinione; perciò che essi, per questo modo, saranno troppo crudeli e non avranno nè pietà nè misericordia in loro. Dond'ellino avranno l'odio e la nimistà de la loro gente. Ed anco disavviene molto ai re ed ai prenzi ched ellino sieno paurosi e di piccolo animo, perciò ch'ellino

debbono essere forti e di gran cuore, acciò ch' ellino possano intèndare sopra ei grandi e forti affari, e' bisogni che possono venire ai reami ed alla città. E somiglhantemente disavviene troppo ai re ed ai prenzi, ched ellino sieno avari, ch' anzi debbono essere larghi e liberali, e fare grandi ispese, secondo ciò che 'l loro istato, e le loro grand' opere, a le quali ellino debbano intèndare, lor richiere. E conviene che i re e i prenzi abbiano in loro buona isperanza; che sed ei credessero fallire nelle cose ch' ellino intraprendono, ellino non intraprenderebbono cosa ch' ellino dovessero intraprèndare. Donde il reame potrebbe fallire e guastarsi. Appresso dovemo sapere che, giassiacosachè ei re e i prenzi debbono intèndare a fare le opere di grand' onore, molto maggiormente si debbono guardare di far cosa che lor torni a vergogna e ad ontia. E perciò molto sarebbero da biasmare, sed ellino intendessero più alla loro utilità, che nelle opere degne d' onore, sì come fanno ei vecchi, perchè li avviene che ellino non sono molto vergognosi.

Cap. IV. — *Nel quale insegna quali costumi e quali maniere dei vecchi uomini fanno da lodare, e quali costumi e quali maniere ánno quellino che sono nel mezzo, cioè tra' giovani e i vecchi, e come ei re e i prenzi ei debbono tenere.*

Da che noi avemo detto le sei maniere delli uomini vecchi, le quali fanno a biasmare, noi diremo ched elli ánno quattro maniere, e quattro costumi, e quali molto fanno a lodare. E la prima si è, che ellino non ánno ei desideri di lussuria disordinati. E la ragione si è che, così come il corpo si smuove a fare le opere di lussuria, per lo caldo ch' elli à, così ei desiderii d'esso, cioè della lussuria, sono rimasi, quando il corpo è raffreddato ed à perduto il suo calore naturale. E perciò che i vecchi ánno il corpo freddo per natura, essi non ánno nè i desideri nè le volontà della lussuria disordinati, anzi peccano più nel meno che nel più in volere ed in fare ciò. La seconda maniera si è, che elli ánno pietà e misericordia in loro. E la ragione si è, che ciascuno che sente male e necessità, disidera che l' uomo abbia pietà e misericordia di lui. E

perciò che i vecchi veggiono, ch' ellino ánno necessità, ne non si possono bene aitare per la vecchiezza ch' è in loro, si s' inchinano di leggiero ad avere pietà e misericordia d' altrui, acciò che l' uomo l' abbia di loro. La terza maniera che fa da lodare in loro, si è ched ellino non affermano certamente cosa ch' elli odano, nè cosa che ellino dicono, ched essa sia così, o no così; ma quasi ogne cosa dicono così può essere, o così può andare, quant' è per la loro credenza; e la ragione si è ch' ellino dottano d' essere ingannati, perciò ch' ánno molto vissuto e sono istati ingannati, e di quello ch' elli ánno udito, e di quello ch' elli ánno pensato. E perciò essi non affermano nè dicono niuna cosa, se non in dottando e in forse. La quarta maniera si è che i vecchi in ciò ch' ellino fanno sono temperati. E la ragione si è perciò che i loro desiderii e i loro movimenti dell' animo sono rimasi e temperati, perciò che in loro il calore naturale è quasi fallito o in gran parte. E puoi che noi avemo detto delle maniere e dei costumi dei giovani uomini e dei vecchi, ei quali sono da biasmare, e quali da lodare, noi diremo quali costumi e quali maniere ánno quellino, che sono nel tempo mezzano, che sono infra' giovani e' vecchi. Unde noi dovemo sapere, che ciò che fa a lodare, nei costumi e nelle maniere dei giovani uomini e de' vecchi, è più perfettamente in coloro che sono nel tempo mezzano; perciò che la loro natura gl' inchina acciò che nei loro costumi ne nelle loro maniere non v' abbia nè poco nè troppo. Sì come noi vedemo, chè, perciò ch' ellino non sono troppo caldi, sì come quellino che sono in giovenezza, ellino non sono troppo arditi nè troppo coragiosi: e perciò ch' ellino non sono sì freddi, come quellino che sono in vecchiezza, ellino non sono sì paurosi nè sì timidi com' e vecchi, anzi ánno paura ed ardimento quand' ellino debbono, ed in ciò ch' ellino debbono. E perciò che quelli che sono nella mezzana età, non sono isprovati sì poco come ei giovani, ellino non credono così di leggiero come i giovani: e perciò ch' ellino non sono istati ingannati in tante cose come sono ei vecchi, essi non credono sì malagevolmente come ei vecchi, anzi credono alle persone a cui ellino debbono credere, e non credono a coloro a cui ellino non debbono. Donde la 'ntenzione del filosafo si è, che i co-

stumi e le maniere di quellino, che sono nel mezzano tempo, sieno naturalmente migliori, che quelli e dei giovani e de' vecchi, e perciò, dice il filosafo, ch' ellino giudicano meglio che non fanno gli altri. Ed appresso noi dovemo sapere ed intèndare diligentemente, che, giassiachè noi aviamo detto che la natura dei giovani e dei vecchi, e di coloro che sono nel mezzano tempo, gl' inchini acciò che elli abbiano ei costumi e le maniere che noi avemo dette, tuttavia cotale inchinamento naturale non richiere necessità, ne non fa, nè nei costumi, nè ne le maniere de la gente. Chè, giassiacosachè secondo il corso della natura ei vecchi sieno avari ed abbiano in loro il desiderio della lussuria rimaso, ovver molto temperato, nientemeno ellino possono essere larghi e lussuriosi, e fare tutti ei costumi e tutte le maniere contrarie a quelle che noi avemo dette. E somigliantemente ei giovani possono fare contro a quello che la natura gl' inchina; e quellino che sono nel mezzano tempo, giassiacosachè natura gl' inchini a' buoni costumi e a buone maniere, tuttavia quand' ellino ánno l' appetito corrotto, e la volontà male ordinata, ellino possono fare la inchinanza naturale ed avere malvagi movimenti e malvagie maniere. E dovemo sapere che i buoni costumi e le buone maniere delli uomini vecchi, ei re e i prenzi ei debbono avere. Prima debbono avere ei re e i prenzi il desiderio e la volontà delle femmine quasi rimaso, e senno molto temperato, acciò che la loro ragione nè 'l loro intendimento non ne sia impedimentito. Appresso ellino debbono avere pietà e misericordia in loro, non per necessità che elli abbiano, si come ánno ei vecchi, ma per lo bene del reame; chè 'l popolo ama molto el re e 'l prenze quand' ellino il veggono dibonarie, e pieno di misericordia, si com' ellino debbono. La terza maniera si è che ellino non debbono, le cose dottevoli, molto affermare certamente, cioè che dicano così serà, o così non serà: perciò che parrebbe che ellino fussero di leggiero senno, e di leggiero intendimento. La quarta maniera si è ch' ellino debbono essere temperati in tutte le loro opere, conciossiacosachè ne debbiano dare esemplo di vivare alli altri uomini, e perciò che quelli ch' à in sè ragione e intendimento di signòreggiare per natura. Donde se ei re e i prenzi volliono essere

o debbono signori naturali, ellino debbono avere ei costumi e le maniere che ragione ed intendimento insegna.

CAP. V. — *Nel quale insegna che costumi e che maniere ánno ei gentili uomini, e come ei re e i prenzi ei debbono avere.*

Puoi che noi avemo detto dei costumi e delle maniere dei giovani e dei vecchi, e di quellino che sono nel tempo mezzano, noi diremo dei costumi e delle maniere dei gentili uomini. Donde dovemo sapere che i gentili ánno quattro maniere di costumi, ei quali fanno a lodare. E la prima si è ch' ellino sono di gran cuore e di grand' animo. E la ragione si è, che l' uomo non è nè gentile nè nobile per ricchezza nè per beni temporali ch' elli abbia, ma quelli è nobile e gentile, il quale è stato e nato d' antico lignaggio, il quale è suto buono e onorevole, e che d' esso sono istati uomini di gran bontà, e quali abbiano signoreggiato per natura. E perciò e cuori dei gentili uomini, per l' esemplo ch' elli ánno dei loro padri e dei loro antecessori, intendono á fare grand' opere e volere grand' onore. La seconda maniera si è, che i gentili uomini debbono essere di grand' affare, in fare grandi spese nelle grandi opere, secondo il podere ch' elli ánno. La terza maniera si è, ched ellino sono nobili ed adabili ad imprèndare; e quest' è per due ragioni. La prima si è che ellino ánno il corpo bene guardato e nodrito, per la gran cura che l' uomo vi mètte, e perciò si ánno il corpo bene complessionato, e bene disposto ad apprèndare ed a intendere. La seconda si è, ch' ellino sono nudriti in gran compagnia, e ánno molte genti che riguardano ei loro fatti e i loro convenenti. Donde ellino pensano più sottilmente le cose ch' elli ánno a fare, acciò che le loro opere, le quali molte genti riguardano, non sieno nè facciano da blasmare nè da riprèndare. Donde elli pare bene che i lusinghieri [1] sono molto da odiare, che

[1] « Non è altro modo a guardarsi dalle adulazioni, se non che gli » uomini intendano che non ti offendono a dirti il vero; ma quando ciascuno » può dirti il vero, ti manca la riverenza. Pertanto un principe prudente » deve .... *eleggere* nel suo stato uomini savi, e solo a quelli deve dare

lodano ei fatti d'altrui: chè i gentili uomini, quand'ellino non sono ripresi dei mali ch'ellino fanno, anzi ne sono lodati dai loro lusinghieri che sono intorno di loro, ellino sono disposti in ciò ch'ellino non si conoscano, e ched ellino seguiscano le loro malvagie volontà, e i loro malvagi movimenti dell'animo. E perciò ei gentili uomini, quand'ellino temono essere ripresi, crédiano diligentemente le cose ch'ellino debbono fare. La quarta maniera si è, ched ellino sono cortesi e compagnevoli. Che si come e villani che vivono solitari e senza compagnia di genti, sono orridi e salvatichi, così ei gentili uomini che vivono in gran compagnia, sono compagnevoli e cortesi. Perciò che costumano ne le corti dei gentili uomini, usano molte genti, le quali si studiano d'avere buoni costumi. E perciò ei re ei prenzi debbono istudiare d'avere buoni costumi, e quelli che sono detti. Ched ellino debbono essere larghi e di grand'animo, e fare grandi ispese nelle grandi opere, ed essere savi e adabili ad intendere el consiglio de' suoi amici e de' suoi baroni, e compagnevoli e cortesi, sì come noi avemo detto dinanzi. E puoi che noi avemo detto della maniera e dei costumi dei gentili uomini, la qual fa da lodare, noi diremo una maniera di loro, la quale il filosafo tocca, che fa da biasmare, cioè ched ellino desiderano troppo d'avere e d'acquistare onore. E la ragione si è, che ciascuno accresce volentieri il bene ch'elli à: donde noi vedemo, che quellino che cominciano ad arricchire, ciascun dì si penano d'essere più ricchi, ed accrésciare la loro ricchezza, e così ei gentili uomini, perciò che sono estratti di lignaggio onorevole, credendo o parendo loro, che ciò lor torni a grande onore, essi intendono ciascun dì cré-

» libere arbitrie a parlargli la verità, e di quelle cose sole che lui domanda, » e non d'altre; ma debbe domandarli di ogni cosa, e udire le opinioni » lore, dipoi deliberare da sè a suo modo. » Mach., *Princ.*, cap. XXIII. — Questo è savio consiglio, ma non trovo sufficienti parole a riprovare la sentenza, che a Callistene, eletto a compagno di Alessandro, suggeriva lo Stagirita; cioè, *col re o radamente o gradevolmente parlasse, onde alle regie orecchie o più sicuro col silenzio, o più accetto col discorrere addivenisse.* Val. Mass., lib. VI, cap. 2. — « E voi sapete che ciò stesso raccomandando Esopo a Solone, questi risposegli: *che si dee, o non mai parlar con essi, o loro dir quelle cose che ottime sieno.* Plut. in *Sol.*, pag. 168, n. 10.

sciarlo, e perciò desiderano troppo d' acquistarlo. Donde quellino che 'l desiderano troppo, sono da biasmare, perciò che sono orgogliosi. Chè l' uomo nol die desiderare in quanto elli è onore, si come fanno gli orgogliosi e vanagloriosi, ma diello l' uomo volere e desiderare in quant' elli fa fare l'opere che sono degne di grand' onore. Donde ei re che debbono essere buoni e virtudiosi, acciò ch'ellino sieno signori naturali, debbon seguire ei buoni costumi e le buone maniere dei gentili uomini, acciò ch' ellino sieno di grand' animo e di grand' affare, e ched ellino sieno savi e cortesi e compagnevoli. E somigliantemente debbono fuggire ei malvagi e i rei costumi dei gentili uomini, acciò ch' ellino non sieno orgogliosi, nè non abbiano gli altri uomini in dispetto.

Cap. VI. — *Nel quale insegna che costumi e che maniere ánno ei ricchi*[1] *uomini, e come ei re e i prenzi ei debbono avere.*

El filosafo dice che i ricchi uomini ánno cinque maniere di costumi malvagi e che fanno da biasmare. E la prima maniera si è, ch' ellino sono orgogliosi; e la ragione si è, che quelli ched à ricchezze, si crede[2] avere il pregio e la dignità di tutti gli altri beni, e pârli che tutte le cose possano e debbiano essere apprezzate per li denari, e perciò sono orgogliosi. Chè in tanto, quanto credono che i loro denari sieno migliori ch' altra cosa, tanto ellino credono essere migliori e più nobili che li altri uomini. La seconda maniera si è che, perciò ch' ellino sono orgogliosi, si fanno volontieri torto e noia altrui, perciò che vogliono parere di sormontare gli altri uomini. Perciò che credono che, quelli che fa ingiuria e villania ad altrui, sormonti e passi gli altri uomini, ellino sono mossi a farla credendon' essere migliori e più nobili. La terza maniera si è, ched ellino sono disordinati nel diletto delle femmine; e la ragione si è, ch' ellino sono adusati tanto a vivare dilicatamente, ched ellino non possono niente contrastare ai diletti, nè a le male tentazioni che lor vengono,

[1] Il Cod. *gentili*, il testo *divitum*.
[2] « Credunt se acquisivisse omnia bona. »

ma incontenente le vogliono compire, und' essi sono femmini, e in mal modo disordinati in ciò. La quarta maniera si è, che i ricchi, perciò ch' ellino veggono che gli altri uomini ánno necessità dei beni ei quali ellino ánno, si n' ánno il cuore più orgoglioso e credono essere signori; e perciò ánno gli altri in dispetto, quasi come fussero niuna cosa. Donde il filosafo conta *nel secondo della Rettorica*,[1] che uno *avendo richiesto* ad una femmina quale fusse migliore, tra essere savio od essere ricco;[2] ed ella rispose, ched ella vedea più de' savi uomini istare all' uscio dei ricchi, che ella non vedea dei ricchi istare all'uscio dei savi.[3] E perciò pare a molti, che non conoscono se non ei beni temporali, che ricchezza sia il maggiore bene che sia; ma ellino s' ingannano, chè non è così. La quinta maniera si è, ched ellino credono essere degni di signoreggiare. E quest' è perciò che lor pare che ricchezza sia si gran bene, che tutti quelli che n' ánno moltitudine, dèbbiano avere dignità di signoria. E tutte queste cinque malvagie maniere di ricchi uomini, le quali sono dette, ánno ellino. Perciò ch' essi sono ingannati in ciò che ellino credono che le ricchezze sieno maggior bene ch' elle non sono. Donde ei re e i prenzi le debbono ischifare, e non crédare che per le ricchezze l' uomo abbia tanto bene in sè, che l' uomo sie degno di signoreggiare; *perciò che l' uomo die avere principalmente dignità di signoria, per la virtù e per lo senno ch' egli à.*[4] E se l' uomo ordina le suo ricchezze ad avere vanagloria ed a farne ingiuria e torto ad altrui, ed a farne altre malvagie opere, quelle cotali ricchezze così ordinate, non fanno l' uomo buono nè bene avventuroso, anzi il fanno cattivo e malvagio. Donde ei re ne i prenzi non sono degni di signoreggiare, sed ellino non ischifano ei costumi che fanno da biasmare nei ricchi uomini, e sed ellino non ordinano le loro ricchezze al bene ed alla virtù. E puoi che noi

[1] Cap. XIX.

[2] Alla consorte di Gerone I fe Simonide questa dimanda.

[3] Dionigi tiranno di Siracusa, domandalo Arislippo perchè continuo si vedeano tanti filosofi intorno ai grandi, e non mai questi intorno ai filosofi; ei gli rispose: *perchè i filosofi conoscono i loro bisogni, ed i grandi non conoscono i loro.*

[4] C. L.

avemo detto dei malvagi costumi dei ricchi uomini, noi diremo, chè 'l filosafo tocca, nel secondo della Rettorica, una buona maniera, la quale ei ricchi debbono avere; cioè ch'ellino si debbono avere e portarsi avenevolmente nelle cose che pertengono a Dio. E la ragione si è, che ricchezze si sono beni di fortuna, perciò che noi vedemo che ad essere ricco il senno umano non par che basti: chè spesse volte avviene che i più savi sono ei meno ricchi. Donde ei ricchi debbono credere, sì come dett' è, che 'l bene ch' elli ánno dovegna da Dio. E somigliantemente tutti gli altri beni maggiormente dovemo crédare che vengano e che noi gli aviamo da Dio, che per nostro senno. Donde ei ricchi uomini, quand' ellino fanno alcuno bene, ed ordenano le loro ricchezze per Dio, ellino non debbono pensare ched ellino ciò bene lo diano, ma ch' ellino lui lo rendano.[1] E maggiormente il debbono pensare ei prenzi di quant' ellino ánno a rèndare ragione di più cose dinanzi al sovrano giudice.

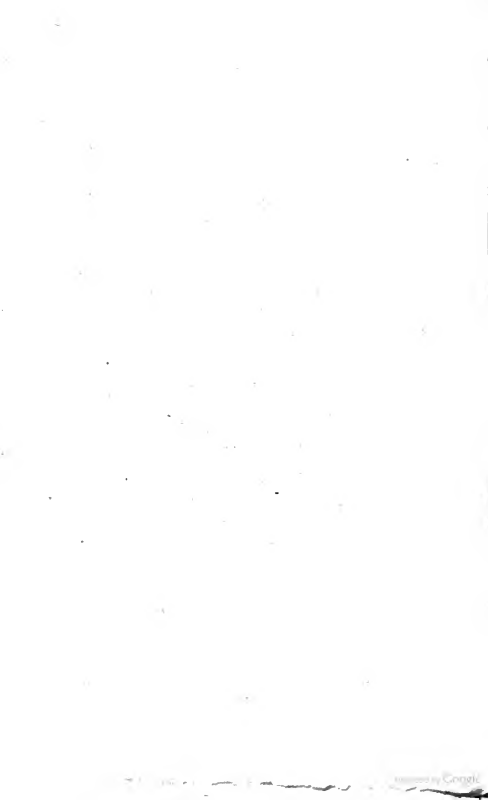
CAP. VII. — *Nel quale insegna che modi e che maniere ánno coloro che sono possenti ed ánno signorie, e come li re e li principi si debbono avere in verso la gente convenevolmente.*

Molta gente crede ched essere nobile ed essere ricco, ed avere potenza di genti, sieno tutto una cosa, ma non sono. Chè alcuni sono nati di lignaggio gentili ed onorevoli, cho non sono ricchi, ed alcuni sono ricchi, che non sono nè gentili nè nobili. E vedemo che alcuni ánno potenza e signoria, che non sono gentili nè nobili. E dunque essere possente ed essere nobile non è tutt' uno; e somigliantemente vedemo, che molti ánno molto oro e molti denari, che non ánno nè potenza nè signoria, perciò che non ánno nè uno uomo di sotto da loro, il quale ellino debbiano signoreggiare. Donde essere ricco ed essere nobile ed essere possente, non è tutto una cosa. E puoi che noi avemo detto dei costumi e delle maniere degli uomini ricchi e delli uomini gentili, noi di-

[1] « Non crederent se Deo dona largiri, sed magis cogitarent quod ei reddant quod ab ipso accipiunt. »

remo che li uomini potenti ánno tre costumi e tre maniere migliori che i ricchi. E la prima, perchè i potenti sono migliori che i ricchi, si è che, perciò che quelli ch' à potenzia e signoria è mirato da molte genti, und' esso à ontia e vergona di fare le cose che sieno contra ragione, ed anco per ciò ch' elli è persona comune, und' elli è costretto a fare le cose ch' appartengono a la sua signoria, e perciò essi sono migliori che i ricchi. La seconda maniera si è, ch' ellino sono temperati più che i ricchi perciò che, non avendo ei ricchi potenza nè signoria sopra alcuna gente, si non sono costretti a fare nè intèndare l' opere della drittura, anzi sono oziosi, e perciò s' inchinano di leggiero a fare l'opere della lussuria. Ma quellino che sono possenti non ánno per poco agio d' intendervi, cioè all' opere della lussuria, perciò ch' ellino sono costretti a fare l' opere della ragione, dond' ellino sono più temperati che i ricchi. La terza maniera si è, che quelli che sono possenti e ánno signoria, fanno meno ingiurie e meno villanie che i ricchi. E quest' è, perciò ch' ellino sono in istato degno di grande onore, e non intendono se non a le gran cose. Dond' ellino non fanno quasi a neuna persona torto *nè villania, se nol fanno*[1] per gran cagione. Ma elli non cale ai ricchi, perch' ellino facciano ingiuria e villania, credono essi per ciò sormontare gli altri uomini. Donde i costumi e le maniere dei ricchi, sono peggiori che quelle dei possenti. Donde noi dovemo sapere, che se l' uomo è ricco, non essendo elli nè nobile nè possente, quella cotal ricchezza gli avviene alcuna volta per lo suo peggio, e fa quel cotale ricco più cattivo e più malagurato che buono. Chè, quelli che non è nato di nobile lignaggio ne non è potente, ed è inricchito nuovamente, il filosafo il chiamava pazzo bene avventurato, perciò ch' elli non si sa portare nei beni di fortuna avvenevolmente nè com' elli die, ne non sa usare dirittamente le sue ricchezze, dond' elli à costume e maniera di pazzo. E dovemo sapere che a la nobilezza si conviene la ricchezza; perciò che quelli ch' è nobile d' antico[2] e 'l suo padre e la sua madre sono istati ricchi, esso si sa meglio portare nella ric-

[1] Col C. R.
[2] *D' antichità* C. R.

chezza, che quelli che nuovamente vi viene, nè non se n'orgoglisce, perciò che nella ricchezza elli v'è accostumato lungamente; e perciò non la pregia tanto, quanto quelli che di novello l'acquistò, e non pregiandola non se ne inorgoglisce, si come fa quelli che di novel vi viene, cioè nella ricchezza. E dunque, perciò che l'uomo non sia pazzo bene avventuroso, si si conviene che a la ricchezza seguisca la nobilezza, chè, si come detto è, quelli che è nobile e buono, si sa meglio portare in esse, che i villani che arricchiscono nuovamente. E perciò è bene detto, che la nobilità fa che i ricchi sieno buoni, e la potenza e la signoria fa che l'uomo sia temperato. E perciò che i re e i prenzi sono d'antichità nobili e ricchi, ellino si debbono portare avvenevolmente nei beni di fortuna. E perciò ch'elli ánno signoria e potenza ed ánno a fare molte diverse bisogne del reame, ellino debbono essere temperati e non intèndare alle opere della lussuria. E anco dovemo sapere, che sì come noi avemo detto questi costumi ne queste maniere in niuna persona fanno necèssità, donde ciascuno si die isforzare ed inchinarsi a seguire quelli costumi e quelli abiti che maggiormente fanno da lodare, e fuggire quelli che fanno da blasmare. E questo debbono ei re maggiormente fare e i prenzi, che sono in maggiore stato, che debbono essere esemplo di vivare alli altri uomini.

LIBRO SECONDO.

DEL GOVERNO DELLA FAMIGLIA.

PARTE PRIMA.

DELLA MOGLIE.

CAP. I.—*Il quale insegna che l'uomo die naturalmente vivare in compagnia, e che i re e i prenzi il debbono sapere.*

Puoi che noi, con l'aito di Dio, avemo menato a fine il primo libro, nel quale noi avemo detto come l'uomo si die portare in governare sè medesmo, noi cominciaremo il secondo libro, nel quale trattaremo come i re e i prenzi debbono governare le loro mogli e li loro figliuoli e le loro famelie. Perciò che non lor basta solamente, cioè alli uomini, di sapere governare loro medesmi secondo ragione, ma ancora conviene ched ellino sappiano governare la loro famiglia, e le loro città e i loro reami, cioè ai re ed ai prenzi. Donde, puoi che noi intendiamo a parlare della famiglia, noi provaremo per quattro ragioni, che l'uom die vivare in compagnia naturalmente ed essere conpagnevole per natura, e che la compagnia, in fra l'altre cose, è la più necessaria a la vita umana. La prima ragione si è, che la natura diè alle bestie sufficientemente alla lor vita, si come l'erbe e i frutti ai buoi ed alle pecore ed alle altre bestie che non vivono di rapina. Dund'esse, senz'altro apparecchiamento, possono vivare sufficientemente. Ed al lupo ed al leone ed all'altre bestie che vivono di rapina, la natura si diè l'unghie e i

denti per li quali ellino vivono dell' altre bestie, uccidendo esse. Donde ei lupi e i leoni possono vívare sufficientemente, senza altro apparecchiamento. Ma l'uomo, perciò ch' elli à megliore complessione e più pura, e meglio e più temperata che nulla altra bestia; il grano nè le altre cose della natura, gli sono convenevoli viande, anzi gli li conviene diligentemente e sottilmente apparecchiare, acciò che l' uomo possa mantenere la sua vita; si come noi vedemo che si conviene il grano macinare e poscia farne pane, e poscia cuòciarlo, acciò che elli sia convenevole all'uomo; e così conviene le cose della natura apparecchiare, e 'n molte maniere, acciò che l' uomo ne possa vívare. E perciò che a queste cose tutte fare, non può bastare una sola persona, anzi conviene che sieno molte, che l' uno macini e l' altro cuoca, e così aiti l' uno all' altro, perciò che 'n compagnia si sostiene la vita naturale, noi dicemo che l' uomo à inchinanza naturale a vívare in compagnia ed in comunità. La seconda ragione si è, che tutto abbia dato la natura alle bestie ed alli uccelli naturale e sufficiente vestitura, si come lana e penne e peli; all' uomo essa non à così fatto, cioè che non li à provveduto nel suo vestire, anzi conviene che perciò che l'uomo è di più nobile complessione, e può più tosto magagnarsi o infermare per alcuno caldo o per alcuno freddo, che li altri animali, che 'l suo vestire sia diligentemente e sottilmente apparecchiato. E perciò che a ciò fare, una sola persona non basta, sì come noi avemo detto conviene per la vianda e per la vestitura, l' uomo s' inchini per la sua natura a vívare in comunità ed in compagnia. La terza ragione si è, che la natura à dato a le bestie istrumenti, per li quali ellino si possono difèndare contra a coloro che lor vogliono malfare, si come corna ai buoi ed ai cervi, e ad alcuna altra à dato ei denti, si come ai lupi e ai cani; e ad alcune bestie à dato unghie, sì come alli orsi ed ai leoni; e ad alcune altre à dato leggierezza del corpo, per la quale ellino possono ischifare ei pericoli della morte, e perciò ellino si fuggono incontenenti, perciò che sanno che non possono bene iscappare se non per fuggire, si come sono le lepri e i conigli. Ma a l' uomo, ch'è più nobile di tutte l' altre bestie od animali, la natura non à

dato nè corna nè unghie, dond' elli si possa difèndare, anzi gli à dato le mani, acciò che l' uomo possa foggiare l' arme e fare istrumenti convenevoli acciò che l' uomo si possa difèndare contra al suo contrario. E perciò che a foggiare, nè a fare cotali arme solamente un uomo non basta, naturale cosa è che l' uomo desideri di vívare in compagnia ed in comunità. La quarta ragione si è, che noi vedemo che li altri animali s' inchinano sufficientemente da loro natura a fare l' opere convenevoli a loro senza apprèndarle o senza impararlle, si come il ranitello fa la sua tela, tutto non gli sia mai insegnata a fare; e la rondina fa il suo nido, tutto non l' abbia ella mai veduti fare nè insegnato non l' è. E 'l cane somigliantemente sa bene come elli si die portare a figliare, e ciò non sa la femmina, anzi conviene che le sia insegnato. E dunque, perciò che l' uomo per sua natura non s' inchina all' opere che si convengono a lui, la natura si gli à dato la parola e la loquenza, acciò che per essa gli uomini si possano insegnare intra loro, e che l' uno apprendesse dall' altro. E questo non può essere, se l' uomo non vive in conpagnia ed in comunità con li altri. Donde la parola che l' uomo à, approva naturalmente, che l' uomo die vívare in compagnia. E perciò, dice il filosofo, che puoi che l' uomo per natura die vívare in compagnia ed in comunità, o ellino sono si come bestie che non ánno maniera di vívare intra genti, o ellino sormontano in bontà la maniera della vita umana, si come sono quellino che sono in contemplazione. E quellino sono quasi come divini, rassomigliandosi a Dio. E perciò ei re e i prenzi debbono diligentemente intèndare e sapere come la compagnia delli uomini è necessaria a la vita umana, per le viande e per lo vestire e per li stromenti dell' arme, e per la parola, acciò ch' ellino sappiano loro e 'l loro popolo ordinare a buona via.

CAP. II. — *Nel quale insegna che, acciò che la casa sia perfetta, sì vi conviene avere quattro maniere di persone, e e come e'conviene questo secondo libro divisare in tre parti.*

Appresso ciò che noi avemo ditto, che l'uomo per natura die vivare in compagnia, noi diremo che la comunità delle persone, le quali dimorano insieme in una casa, cioè la famiglia, è necessaria a sostenere la vita umana; e che la comunità delle città ne dei reami non può essere senza essa comunità la quale è ditta, cioè quella di coloro che abitano in una casa. E dicemo ispecialmente ched ei conviene ai re ed ai prenzi, ched ellino sappiano governare loro e la loro famiglia, perciò ch'elli debbono perfettamente sapere governare le loro città e i loro reami; e questo ellino non possono fare, cioè di governare le città e i reami, se prima non sanno governare loro e le loro famiglie. E dovemo sapere che 'l congiungimento dell' uomo e della femmina è principalmente per ingenerare, e per l'assemblamento del signore e del servo e del fante, e per la salute e per lo bene dell' uno e dell'altro, cioè del servente e del signore. E quest' è manifesto e pare a ciascuno, che l' uomo e la femmina si congiungono insieme per avere figliuoli, ma che l'assemblamento del signore e del servo sia per la salute e per lo bene dell' uno e dell' altro, non è cosa così aperta: donde noi il proveremo in questo capitolo, e per cotale ragione. Chè quelli è servo per natura il quale à di falta di senno e di sottigliezza e d' intendimento, ne non si sa governare nè dirizzare secondo ragione. Donde elli conviene, che quelli sia signore il quale abbia senno e intendimento in sè, e ch' elli governi e ch' elli adrizzi; chè altramente è servo, ne non potrebbe vivare nè essere sostenuto, sì come il cieco che non si sa menare nè adirizzare, à mestieri d'essere menato e adirizzato per altrui; chè senza essere menato e adirizzato esso caderebbe tosto nella fossa und'elli si magagnerebbe tosto. E perciò appare, ch'elli è grande utilità al fante ched elli serva al suo signore, dal quale elli die essere adirizzato e governato. E somigliantemente è utilità al

signore il servigio del suo servo, per la salute e per lo bene suo. Donde il filosafo dice, che 'l primo assemblamento si è quello dell' uomo e della femmina, per matrimonio per ingenerare e per moltiplicare la generazione umana: e lo secondo assemblamento si è quello del signore e del servo, per lo bene e per la salute dell' uno e dell' altro. Che 'l servo die essere guardato ed adirizzato per lo suo signore, e 'l signore dal servo die avere servigio ed utilità. E bene avviene ch' il signore d' alcuna cosa non può avere servo, essendo esso molto povero, il quale abbia alcuno intendimento od alcuna ragione in lui, anzi a uno asino od uno cavallo od un' altra bestia, in luogo di servo, dund' elli à alcuno servigio. Ed anco avviene che alcuna gente sono sì pòvari, ched ellino non possono avere nè fante, nè fancello, nè cavallo, nè asino, nè altra bestia, anzi ànno una zappa o una vanga, dond' essi cavano la terra, e per esse ànno alcuno servigio. E dunque, per quello che dett' è, appare manifestamente che in ciascuna casa conviene ch' abbia tre persone, ciò sono il signore e la femmina e 'l servo, e se non servo animato, alcun' altra cosa in luogo d'esso, sì come vanga o zappa, e somellianti istrumenti, per li quali molti guadagnano la loro vita. E questo debbono bene sapere ei re e i prenzi, acciò ch' ellino sappiano governare la loro famiglia.

Cap. III. — *Nel quale insegna che quella casa è perfetta ove v' à assembramento di uomo e di femmina, figliuoli, e servi.*

El filosofo prova per tre ragioni, che la casa là dove non à figliuoli, essa non è perfetta, cioè della moglie e del marito. La prima ragione si è, che la casa è perfetta quand' ella può fare somigliante ad essa, cioè a sè: sì come l'uomo è perfetto quand' elli può generare e fare uomo somigliante a sè; e sed elli nol può fare o per sua difalta o per la difalta della femmina, o per la difalta d' ambedue, cotale assembramento d'uomo e di femmina non è perfetto; e se l' uomo e la femmina non sono perfetti, conciossiacosachè la casa si è perfetta per loro, dunque essa casa non sarà perfetta. Chè, se quello

che dà la perfezione, o che die dare, non è perfetto, dunque nè quello che la riceve. La seconda ragione si è, che l' uomo naturalmente desidera d' avere alcuna perpetuità nella vita umana, per alcuna successione di rede e per multiplicamento di lignaggio. E conciossiacosachè nella casa dove sono ei figliuoli si à perpetuità, e quella casa ch'è perpetua si è perfetta, dunque quella casa che non à figliuoli non à perpetuità, essa non è perfetta: sì come noi vedemo che nella casa, dove non à figliuoli, essa è tosto deserta e viene meno. La terza ragione si è, che la moglie e 'l marito ch' ánno figliuoli, s'elli ánno la beatitudine del secolo, essi l' ánno più perfettamente. Conciossiacosachè sia gran bene ad avere figliuoli, ed amici e parenti. Donde se la casa die essere perfetta, e' conviene che v' abbia assembramento d' uomo e di femmina. E die l' uomo per natura essere signore della femmina; e conviene che nella casa abbia servo e signore, per l' utilità dell' uno e dell' altro, e conviene ched e' v' abbia padre e figliuoli, e che 'l padre comandi a' figliuoli. E cotale casa è perfetta nella quale à marito e moglie e signore e padre e figliuoli e servi; dund'elli appare, che questo secondo libro e' ne 'l conviene divisare in tre parti. E nella prima parte noi insegneremo come l' uomo die governare la sua moglie; e nella seconda insegneremo come l' uomo die governare la sua famiglia; e se i re e i prenzi sanno, secondo ragione, bene governare la loro famiglia e i loro figliuoli e le loro moglie, egli avranno grande avantaggio in sapere governare le loro città e i loro reami.

Cap. IV. — *Nel quale insegna che l' uomo naturalmente si die ammogliare, e che quelli che non vogliono vivare in matrimonio, o ellino sono bestie, o ellino sono migliori che gli uomini.*

Da che, in questa prima parte del secondo livro, noi intendemo di dire del governamento delle mogli, dicemo adunque che matrimonio è secondo natura, e che l'uomo naturalmente si die ammogliare, e questo potemo provare per tre ragioni. La prima si è, che l' uomo è per natura compagnevole, e naturalmente die vivare in compagnia ed in comunità; e la prima

compagnia e 'l primo assembramento si è d' uomo e di femmina, donde l'uomo, che per natura die vivare in compagnia, si die naturalmente ammogliare. La seconda ragione si è, per li figliuoli che l' uomo n' à, chè la cosa è naturale alla quale l' uomo s' inchina per natura a volerla od a farla. E perciò che l' uomo e tutti gli altri animali s' inchinano per natura a ingenerare cosa somigliante a sè; e perciò che ciò si può fare, e si fa per matrimonio, dunque l'uomo si die per natura ammogliare. La terza ragione si è, per l'opere che l'uomo e la femmina debbono fare. Chè l' opere dell' uomo debbono essere in fare le cose di fuore della casa, e l' opere della femmina debbono essere in guardare e in accrescere le cose che sono dentro la casa. Donde, quando l' uomo ordina le sue opere ai fatti della casa che si bisognano di fuore, e la femmina ordena le sue opere ai fatti della casa che bisognano dentro, allora la casa va bene e vivono sufficientemente: e quando così non fussero ordinati, conviene che vivano male. E perciò che l' uomo à naturale inchinamento d'avere sufficiente vita, dunque è cosa naturale d' ammogliarsi, acciò ch' esso viva bene; e puoi che matrimonio è cosa secondo ragione, e secondo natura, elli appare bene che ciascuno uomo deve ischifare la fornicazione ed ogni opera di lussuria disordinata la quale è contraria al matrimonio: e di tanto la debbono ischifare ei re e i prenzi, quanto debbono essere migliori delli altri. Considerando quello che dett' è, cioè che 'l matrimonio è cosa naturale, e che naturalmente die essere usato, può parere e dubitare alcuno, che quelli che non si vuole ammogliare nè accompagnarsi con femmina, sia troppo da biasmare; ma questo non è generalmente vero, perciò che per due cose non s' ammoglia l' uomo. L' una si è, ched elli vuole più francamente e più continuamente fare fornicazione od avolterio, dond' elli usa maniera di bestia, e vive come la bestia, ne non come l' uomo. E questi fa contra ragione ed è troppo malvagio e molto da biasmare. L' altra cagione, per che l' uomo non s' ammoglia, si è, ched elli si vuole tenere delle femmine, e non avere a intèndare in esse, perciò che vuole intèndare a conósciare verità e fare opere divine o di Dio, acciò ch' elli sia somigliante a Dio: e non vive questi come uomo, anzi à migliore vita, e più nobile,

cioè quasi vita divina e d'agnolo. E perciò, quellino che rifiutano il matrimonio e non si vogliono ammogliare, anzi intendono a maggior beni ed a più degni che non sono quelli del matrimonio, essi non fanno male; giassiacosachè ellino non vivono, sì come gli uomini debbono vivare, perciocchèd ellino sono quasi Iddii e migliori che li uomini.

Cap. V. — *Nel quale insegna che ciascuno uomo e ciascuna femmina, e medesimamente ei re e i prenzi che sono ammogliati, si debbono tenere in matrimonio senza partirsi o senza dividarsi.*

Puoi che noi avemo detto, che naturalmente l'uomo si die ammogliare, noi provaremo per due ragioni, siccome il filosofo prova, che puoi che l'uomo è ammogliato, e la femmina maritata, ellino non si debbono partire l'uno dall'altro. E la prima ragione si è per l'amore naturale e per la fede, che die essere infra l'uomo e la femmina, chè niuno ama lealmente alcuno altro, sed elli si diparte dal suo amore. Donde se noi volemo guardare fede ed amore leale intra l'uomo e la femmina, e'conviene che il matrimonio sia senza divisione, ed anco più che il filosafo prova, nell'ottavo dell'Etica, che infra l'uomo e la femmina à amistà naturale; e perciò si conviene che 'l matrimonio sia senza divisione. E questa ragione tocca *Valerio Massimo*[1] *nel*[2] livro dei fatti rimembrevoli nel capitolo delli statuti antichi: Ed ine dice che, dal tempo che Roma fu fatta a cento cinquanta anni, niuno matrimonio vi fu partito; e 'l primo che lassò la moglie, perciò ch'ella non potea far figliuoli, fu un uomo ch'ebbe nome Spurio Carvilio,[3] e con tutto che elli fusse mosso ragionevolmente a lassarla, si fu elli molto e biasimato e ripreso: perciò che tutti credeono, che l'uomo dovesse più amare la fede e l'amore del matrimonio, che l'uomo non die amare d'avere figliuoli. Donde secondo il ditto di Valerio gli uomini debbono stare colle moglie e non mai partirsi, cioè per guardare la

[1] Il Cod. avea, *il grande Vallarano.*
[2] Il Cod. avea: *in questo secondo livro.*
[3] *Carbilio,* il Cod.

fede e la lealtà del matrimonio. E di tanto il debbono più guardare ei re e i prenzi, en quanto ellino debbono avere più beltà e drittura che li altri uomini. La seconda ragione si è, per li figliuoli che le femmine ánno. Chè, con tutto che 'l matrimonio non debba esser diviso, non potendo avere figliuoli, perciò che la fede del matrimonio è più degna che i figliuoli, tuttavia, se l' uomo e la femmina ánno figliuoli, sì si conviene che per loro, essi non si dipartono, anzi stieno insieme. Perciò che i figliuoli sono beni comuni dell' uomo e della femmina, per lo quale bene, l' uomo e la femmina istanno insieme senza divisione. E questa ragione tocca il filosofo nell' ottavo dell' Etica: che quellino, che non possono fare figliuoli, si dipartono più tosto l' uno dall' altro. E questo fanno; non perciò che cotale partita sia convenevole ne sia buona: chè, con tutto ch' ellino non abbiano figliuoli, sì non si debbono partire, per l' amore e per la fede ch' è infra l'uno all' altro. Ma bene avviene, che avendo la moglie col marito figliuoli, per l' amore naturale, il quale ellino ánno in loro, essi naturalmente s' amano più. E come più ánno grande amore infra loro, tanto ánn' ellino maggiore desiderio e volontà di dimorare l' uno coll' altro, senza mai partirsi. E dunque appare manifestamente che, per la fede del matrimonio e per li figliuoli, sed ellino gli ánno, che 'l matrimonio die essere senza dipartimento, e senza divisione. E perciò che l' amore dei figliuoli e la lealtà, vuole la fede del matrimonio, fa amare e stare l' uomo con la femmina senza dipartimento, quellino ch' ánno molti buoni figliuoli ed ánno le mogli leali, le debbono maggiormente amare e stare con loro senza divisione.

Cap. VI. — *Nel quale insegna che a ciascun uomo die bastare una femmina, e che i re e i prenzi, e ciascun altro uomo si die tenere appagato a una femmina.*

Appresso ciò che noi avemo detto, come 'l matrimonio die essere senza dipartimento e senza divisione, noi proveremo per tre ragioni, che una femmina die bastare ad un uomo solo, tanto quanto elli vive. E la prima ragione si è,

che come molte viande rempiscono molto il corpo dell' uomo, e troppo, così le molte femmine accrescano il desiderio e la volontà della lussuria. E perciò che i desiderii della lussuria, quant' ellino sono più forti e più grandi, di tanto impediscono più il giudicio della ragione, si disavviene all' uomo ch' elli abbia molte femmine, perciò che se l'avesse, elli intenderebbe troppo all'opere della lussuria, unde esso si ritrarrebbe dal- l'opere della virtù. E pertanto si debbono più guardare ei re d' avere molte femmine, in quanto lor conviene avere più senno e più intendimento che li altri, e come più lor conviene essere curioso in fare l'opere che sieno utili al loro reame. E perciò non conviene ch' elli abbiano molte femmine, acciò che per l' opre della lussuria ellino non sieno impedimentiti di fare l' opere della virtù. La seconda ragione si è, che l' uomo die molto amare la femmina, la quale elli à per matrimonio, ed avere sovrano amore in essa: e questo non può essere se l' uomo à molte femmine, perciò che l' amore dell' una conviene che menovi l'amore dell' altre. Donde l'uomo non amarebbe tanto la moglie, quant' elli dovrebbe. Dond' elli disavviene maggiormente ai prenzi ed ai re, in quanto ellino debbono maggiormente amare le moglie, che li altri. La terza ragione si è, che se l' uomo avesse molte femmine, elli non n' avrebbe così gran cura nè così gran guardia in nudrire e in guardare ei figliuoli, come elli dovrebbe; e quest' è cosa che si sconviene. Donde per l' utilità dell' uomo e per quella della femmina, e per quella dei figliuoli, sì si sconviene che l' uomo non abbia più d' una moglie tanto quant' ella vive.

Cap. VII. — *Nel quale insegna che un uomo die bastare a una femmina, e che una femmina si die chiamare contenta d' un uomo.*

Ver è, che i Saracini, ed alcuna altra nazione estrania, credono che l' uomo possa e debbia avere molte móllie insieme; ma pertanto neuna nazione ne neuna gente è che credono che una femmina debbia amare più che uno marito, o più d' un uomo insieme. Ma bene può essere che nel Vecchio Testamento noi leggiamo che per alcuna disposizione di Dio,

o per alcuna significanza, che un uomo ebbe molte mogli; ma questo perciò non die impedire la comune legge, che quello che avviene poco per alcuna ragionevole ragione, non die impedire quello ch'avviene ed è sempre, cioè la legge comune. Ed è più sconvenevole cosa e più contra ragione, che una femmina abbia molti mariti, che non se un uomo à molte moglie, con tutto che l'uno ne l'altro non sia avvenevole nè si convenga. E questo potemo provare per quattro ragioni. La prima ragione si è, che 'l matrimonio è ordinato naturalmente che la femmina die essere suggetta all'uomo, perciò che l'uomo per natura die avere più di senno e d'intendimento che la femmina. E se la femmina avesse molti mariti, ella sarebbe suggetta a molti uomini, e così principalmente all'uno come all'altro: e questo non die essere. Chè puoi che la femmina dà tutto il suo corpo e tutto il suo podere ad un uomo, sarebbe contra ragione e contra l'ordinanza naturale del matrimonio, ched ella fusse obbligata ad un altro tanto, come 'l marito viva. La seconda ragione si è, che s'una femmina fusse obbligata per matrimonio a più d'un uomo, gran guerra e gran discordia ne potrebbe venire, perciò che ciascuno uomo è dolente e corruccioso, quando l'uomo lo impedisce della sua propria cosa, là dov'elli si diletta ad usarla. E se una femmina avesse molti mariti, elli non porrebbe essere che infra loro non fusse gran guerra, e gran discordia, perciò che l'uno impedirebbe il diletto dell'altro. E somigliantemente averebbe guerra infra' parenti e gli amici della femmina, quand'ellino l'avessero data a molti uomini. E di tanto disavviene più, che le moglie dei re e dei prenzi abbiano più mariti, quant'elli sarebbe e maggior briga, e maggior tenzone, che infra li altri uomini. La terza ragione si è, che 'l matrimonio è ordinato per avere figliuoli; e se una femmina avesse molti mariti, il generamento dei figliuoli sarebbe impedito, sì come noi vedemo, che le male femmine fanno meno figliuoli che le altre; e quest'è perciò ch'elle ànno che fare con molti uomini in lussuria. Chè, tuttosiacosachè un uomo possa impregnare molte femmine, non perciò una femmina può impregnare di molti uomini, anzi se ne impedisce, avendo a fare con molti. Donde troppo fôra sconvene-

vole, che molti mariti avessero una moglie, o che una femmina avesse molti mariti insieme. E di tanto disavverrebbe più a le moglie dei re e dei grand' uomini, quanto maggiormente si conviene che essi abbiano figliuoli, che li altri. E perciò principalmente die intèndare ch'ella guardi la sua lealtà e la sua fede ch' ell'à data al marito, e ch'ella guardi la sua castità. La quarta ragione si è, che se la femmina à molti mariti insieme, il nudrimento dei figliuoli ne sarà molto impedito: chè ciascuno uomo è curioso di nudrire ei suoi figliuoli, quand'elli crede che sieno suoi. Donde tutte le cose sono da biasmare nel matrimonio, le quali impediscono la certezza dei figliuoli; per la qual cosa ei padri non proveggono ei figliuoli nè nell'eritaggio, nè nella nodritura sufficientemente. Donde quando la femmina à molti mariti, nessuno crede che sia suo, unde ciascuno l' ama poco, e poco il cura. E però che l'uomo die essere certo dei figliuoli, quali sono suoi o no, si è troppo isconvenevole cosa che una femmina abbia più d'uno marito, e di tanto disavviene più a le moglie dei re e dei prenzi, per quant'ellino debbono avere maggiore guardia e maggior cura nei loro figliuoli.

Cap. VIII. — *Nel quale insegna che l' uomo non die prèndare moglie la quale sia troppo presso a lui di parentado o di lignaggio.*

Giassiacosachè uno uomo debbia bastare ad una femmina, ed una femmina ad uno uomo, tuttavia noi potemo provare per tre ragioni che neuno uomo non si die ammolliare con femmina che sia troppo sua parente. La prima ragione si è, che per natura noi dovemo essere suggetti ai nostri padri e le nostre madri, e dovemo portare amore e riverenza ai nostri parenti e a le nostre parenti. E perciò che cotale suggezione e cotale riverenza non può essere guardata intra l'uomo e la femmina che sono insieme per matrimonio, per l' opere che fanno intra loro due, naturalmente ragione insegna, che l' uomo non die prèndare sua parente per moglie: ched e'non fu mai sofferto intra gente di qualunque legge fussero, che la madre potesse avere il figliuolo per marito: perciò che la

moglie die essere suggetta al marito, ma la madre non die essere suggetta al suo figliuolo; dunque non è cosa convenevole che l'uomo pigli femmina per moglie, che li sia troppo presso per parentado, se ciò non fusse per dispensazione *di santa Chiesa* [1] in alcuno caso, per alcuno bene, il quale ne può avvenire, *el Papa e la Chiesa di Roma* si l'acconsente bene ad alcuno, ma non perciò che si convenga che sia cosa generale, nè che sia acconsentito ad ognuno, *e tanto più ai re ed ai prenzi i quali maggiormente deggiono osservare l'ordine naturale.* La seconda ragione si è che 'l matrimonio si è ordinato ad avere pace e concordia, infra coloro che si prendono insieme per moglie e per marito. E perciò che infra coloro che sono parenti à naturale amore, per la prossimezza ch'elli ánno della carne e del parentado infra loro, naturale ragione n'insegna, che l'uomo non si die ammogliare di sua parente. Ma dièssi l'uomo ammogliare con quelle, che non li sono parenti e che non v'à amistà, acciò che l'amistà e 'l parentado sia infra li uomini, donde vi sia amore. E perciò che li amici e i parenti istanno maggiormente bene ai re, e maggiormente si convengono che alli altri, ellino non debbono prèndare alcuna loro parente per moglie; conciossiacosachè amistà nè parentado non ne lo seguisca. Chè 'l filosofo dice: come maggiore è l'arbóre e più alto, di tanto à elli maggiore bisogno di sostenimento, acciò che 'l vento non l'abbatta. E così avviene de're e dei prenzi. La terza ragione si è, che per lo matrimonio, l'uomo può ischifare il peccato della distemperanza, chè coloro che non si possono tenere delle femmine, essi si debbono ammogliare, acciò ch'ellino non sieno intemperati, ne ch'ellino non seguiscano l'opere della lussuria ne' diletti del corpo di molte femmine. E perciò che a la femmina, ch'è sua parente, l'uomo à maggiore diletto, in avere a fare carnalmente con lei, se l'uomo la prendesse, avendone troppo diletto, elli diverrebbe istemperato ed intenderebbe troppo all'opere della lussuria. E che 'l diletto sia maggiore d'usare con alcuna sua parente, noi il potemo provare, sì come il filosofo il prova: chè fra'parenti à amore naturale e

[1] Parole aggiunte dal traduttore.

debbonsi molto amare: e infra l'uomo e la femmina, che si congiungono, somigliantemente à e die avere amore naturale: unde aggiungendo all' amore del parentado l' amore del congiungimento dell' uomo e della femmina, esso amore è troppo maggiore, che solamente quello del parentado, o solamente quello del congiungimento. E quanto l' amore è grande, di tanto è maggiore il diletto: e 'l troppo diletto fa l' uomo istemperato. Donque il prèndare le parenti, ad usare con esse è rio; ma quando il parentado viene islungando, si come nel terzo o nel quarto grado, per alcuno gran bene il quale ne possa avvenire, o per alcuno gran male che se ne possa ischifare, allora il matrimonio non è rio nè sconvenevole, essendo dispensato per alcuna legittima cagione; ma, dal quarto o dal quinto grado in su, il matrimonio si può fare, ed è convenévole in ogne parte.

CAP. IX. — *Nel quale insegna come le moglie dei re e dei prenzi e di ciascuno altro uomo debbono avere abbondanza di beni temporali.*

Noi diremo appresso ciò che noi avemo detto che l'uomo non die prèndare sua parente per moglie, che ei re e i prenzi debbono intèndare diligentemente a ciò, che le loro mogli sieno di nobile lignaggio e di gentile, ch' elle abbiano molti amici e ricchezze ed altri beni temporali, non per tanto ch' ellino debbiano intèndare tanto in ciò, che le loro mogli abbiano avere ricchezze, quant'elleno debbono intèndare in ciò, ch' elle abbiano amici e parenti. E questo potemo provare per tre ragioni, le quali vengono da tre beni, a che 'l matrimonio è ordinato. La prima ragione si è, che 'l matrimonio si è ordinato ad avere compagnia, la quale si convenga a lui, e che li piaccia. E perciò che i re e i prenzi debbono essere nobili e gentili, acciò che le loro moglie lor convenga e che lor piaccia, conviene ch' esse sieno somigliantemente gentili e nobili, perciò che l' amore e 'l piacere conviene che sia sempre per similitudine. La seconda ragione, per che l' uomo die prèndare moglie, la quale abbia molti parenti, si è che 'l matrimonio è ordinato ad avere pace. Che cosi come conviene,

acciò che l' uomo abbia la sanità del corpo, ch' elli abbia la natura tale ch' elli possa cessare gli umori, che sono mutati, come non debbono, nel corpo; così conviene, acciò che l' uomo stia in pace, ched elli abbia forza di gente, e questo può avere per la moltitudine delli amici ch' elli à. Donde l'uomo dotta di farli ingiuria e villania: chè per le ingiurie e per le villanie che l' uno uomo fa ispesso all' altro, vengono le discordie e le battaglie. Il filosofo dice, che li uomini fanno volentieri ingiurie e villaníe altrui, quand' ellino possono. E quelli che non à forza nè di gente nè di amici, esso sòffera di leggiero ingiuria e villania, ne non è lassato vivare in pace. E perciò che 'l matrimonio è ordinato ad avere avvenevole compagnia, ed avere pace e concordia colla gente, ei re e i prenzi debbono prèndare moglie la quale sia nobile e gentile e possente d' amici. E come essi sono in maggiore istato, di tanto si lor conviene più ch' ella sia nobile e gentile, e ched essa abbia molti parenti ed amici, acciò che da loro, il re, o quelli che la prende, sie aitato e mantenuto. E somigliantemente debbono ei re e i prenzi prendere moglie, la quale lor dia gran dote, e che abbia gran ricchezze. E questo si die fare, acciò chè d' essi insieme, cioè la moglie e 'l marito, abbiano sufficenza di vita, e possano mantenere il loro istato. Ma quand'elli avviene, ch' essi abbiano gran moltitudine di ricchezze e di beni temporali, allora essi debbono maggiormente intèndare in ciò, che le loro mogli sieno nobili e gentili, che in ciò ch' ellino sieno ricche e che lor dieno gran dote. E puoi che noi avemo detto delle moglie de' re e dei prenzi, noi diremo quali mogli e borghesi e ciascuno altro uomo die avere. E perciò dicemo, che ogne diseguaglianza, o sia d' uomo ovver di femmina, si è da schifare nel matrimonio. Chè se l' uno o l' altro à diseguaglianza in nobiltà o in ricchezza; o in tempo o in alcuna altra cosa, cotale diseguaglianza è cagione molto ispesso di discordia. Unde avviene ch' ellino non si tengono fede l' uno coll' altro, ma romponla. Chè se uno uomo, il quale sia molto nobile, prenda una villana, e' ne vorrà troppo essere signore, oltre quello che la legge del matrimonio comanda *ed anco non li pare, a si nobile natura, avvenevole compagnia.*[1]

[1] C. R.

E se uno vecchio prende per moglie una citola, essi non si manterranno lealtà insieme, perciò che i giovani o le giovane naturalmente non si dilettano della compagnia dei vecchi. E perciò ei beni, ei quali son detti, die l'uomo diligentemente guardare nella moglie. E simigliantemente die guardare proporzione nel marito e nella moglie, cioè che l'uno non sia più ricco dell'altro, nè più gentile, nè più vecchio, nè più giovano, perciò che diseguaglianza è pessima nel matrimonio.

CAP. X. — *Nel quale insegna come nè i re nè i prenzi, nè ciascuno altro uomo non debbono chièdare solamente ei beni temporali delle loro mogli, ma anco ei beni del corpo e quelli dell' anima, e ciò sono bellezza e castità.*

Appresso diremo, che non solamente si conviene che le femmine abbiano ei beni temporali, sì come ricchezza e gentilezza o somiglianti, ma anco si conviene ched esse abbiano ei beni dell' anima e quelli del corpo. Li beni del corpo, sì come bellezza e grandezza, e i beni dell'anima, sì come temperanza, e fare l' opere che non tornino a servaggio. E che le femmine debbiano avere ei beni del corpo, cioè grandezza e bellezza, noi il potemo provare per due ragioni. La prima si è, che con tutto che 'l matrimonio sia ordinato ad avere pace e concordia, e ad avere avvenevole compagnia, tuttavia il matrimonio si è principalmente ordinato, sì come noi avemo detto dinanzi, acciò che l' uomo e la femmina si guardino insieme lealtà, e ched essi ingenerino belli figliuoli. Il primo bene della femmina, cioè grandezza, è molto da pregiare nel governamento dei figliuoli. Chè sì come noi vedemo che di gran bestie nascono gran figliuoli, così vedemo che di grandi uomini e di gran femmine somigliantemente nascono grandi uomini, e la grandezza dell'uomo pare che sia maggiormente se la mamma è grande, che se 'l padre. Donde tanto maggiormente, quanto ai re ed ai prenzi si conviene d'avere belli figliuoli, di tanto se lor conviene avere maggior femmine per moglie, acciò ch' elli abbiano belli figliuoli, più che gli altri. La seconda ragione si è, che sì come di gran madre e di gran padre nascono gran figliuoli, così di bella madre e di bello

padre nascono belli figliuoli. E perciò che ai re ed ai prenzi si conviene ched ellino abbiano belli figliuoli e grandi, si è bisogno e conviensi ched ellino abbiano le mogli grandi e belle: ed anco perciò che le belle mogli fanno molto ischifare l'adolterio e la fornicazione della lussuria. E puoi che noi avemo detto come le femmine debbiano essere grandi e belle, noi diremo ch'elle debbono avere ei beni dell'anima. E tutto debbiano elleno avere ei beni di tutte le virtù, principalmente quando l'uomo die prèndare moglie, die sapere ed invenire diligentemente sed ella è temperata e casta, e che femmina la madre è stata; perciò che quando di femmina non casta nè temperata nascono figliuoli o maschi o femmina, essi sono più leggeri a peccare che non sono gli uomini *nati da femmina casta,* perciò che i citoli e le citole sono adabili ai costumi ed ai semblanti della madre; ed anco maggiormente le citole che i citoli, perciò che stanno più con esse, cioè colle madri, e sono di meno intendimento e di meno senno che non sono i citoli. E somigliantemente die l'uomo inchiedere che quella che die essere sua moglie sappia e faccia alcuna opera la quale non sia servile nè villana; chè 'l filosofo dice, che la natura umana non può stare oziosa, e ch'ella non faccia alcuna cosa. Unde se la femmina non fa nulla, ell'è leggermente mossa a malvagi pensieri ed a villani, ed a fare cose di lussuria e contra ragione. E perciò è bene detto, che le femmine debbono essere grandi e belle, e temprate e caste, e fare l'opere non servili nè villane.

CAP. XI. — *Nel quale insegna che l'uomo non die governare nè tenere la moglie nella maniera ch'elli die tenere e governare ei suoi figliuoli.*

Perciò che non basta a sapere quai femmine l'uomo die prèndare per moglie, sed elli non sa, puoi ch'elli la prese, com'elli la debbia adirizzare e governare, noi diremo come l'uomo la die governare. E primamente diremo, che l'uomo non la die governare, cioè la moglie, si come l'uomo governa e guarda il figliuolo. E perciò dovemo sapere, che si come il popolo, ched elegge alcuno uomo a signore, pone legge e fa

constituti e mercati con lui, secondo e quali il signore il die governare e addrizzare, così nel matrimonio sono certe leggi, e certe convenenze, secondo le quali il marito die signoreggiare la moglie. Ma 'l padre governa el suo figliuolo a sua volontà, sì come elli vede che li sia maggiore utilità. Chè intra 'l padre e 'l figliuolo non à nessuno patto; nè neuna convenenza, per la quale il padre il debbia governare, se non secondo che li piace; ma secondo che 'l re signoreggia la sua gente a sua volontà e a suo arbítro, secondo ch' elli crede che sia l' utilità del reame, somigliantemente il padre può governare il figliuolo a sua volontà ed a suo arbítro, con l' utilità dei figliuoli. Donde dovemo sapere che 'l padre à signoria naturale sopra 'l figliuolo, ma non così sopra la moglie; che i figliuoli non ánno neuna eguaglianza al padre, ne non possono prèndare qualunque elli vogliano, ne non è nella loro volontà anzi vengono naturalmente sotto al padre. Dunque la signoria che 'l padre à sopra i figliuoli, è naturale. Ma con tutto che l' uomo si debbia naturalmente ammogliare, si è elli nella sua volontà a prèndare moglie, cioè o una od un' altra, e la femmina somigliantemente; und' essi ánno alcuna eguaglianza, cioè la moglie col marito. Donde la signoria che l' uomo à sopra la femmina, non è del tutto naturale. E dovemo sapere, che 'l padre die altramente governare e ordinarli ad altre opere che la moglie. Chè 'l padre die imprèndare ed introducere ei figliuoli a sapere l' opere della cavallaria, ed apprèndare le scienze, e fare ei beni che appartengono al bene della comunità e della città. Ai quali beni detti essi debbono principalmente intèndare, quand' ellino sono cresciuti. Ma a così fatte cose l' uomo non die ammaestrare nè indúciare la moglie, perciò ch' elle non debbono intèndare nell' opere della cavallaria, ma ad altre, le quali noi diremo in questo livro. Dond' elli appare che l' uomo à altra signoria sopra a la moglie, che sopra al figliuolo, ed altrimenti die essere governato l' uno che l' altro.

CAP. XII. — *Nel quale insegna che l' uomo non die tenere nè governare la moglie nella manèra che l' uomo die tenere e governare e fanti.*

Appresso diremo, che l'uomo non die usare della moglie quello che l' uomo die usare del suo fante. Chè per natura la femmina è ordinata ad altro che a servire, e questo proveremo per tre ragioni. La prima ragione si è che tutta la natura è mossa e adirizzata per Dio e per gli angeli, e sì come noi vedemo, che ne l' opera ch' è fatta da uno trasavio maestro, e' non v' à nè troppo nè poco, somigliantemente la natura, sed ella non è impedita, perciò che Dio, ch' è trasavio, l' arizza e la governa, essa non fa neuna cosa troppa, ne non falla in cosa necessaria; ma ciò ch' ella fa, sì fa ordinatamente. Chè la natura è ordinata da colui ched è, e da cui viene tutta ordinanza. E perciò che la cosa è troppo bene ordinata, quand'ella è ordinata a una opera e a uno officio, essendo la femmina ordinata a generare e portare figliuoli, non die essere ordinata a servire, sì come servo o fante, perciò che la natura ordina la cosa ad una opera, e a uno officio. Donque quellino, che tengono lo moglie sì come lor serva, o come lor fanciella, essi non fanno l' usanza di ragione, ma fanno come quelli ch' ànno difalta di senno e d' intendimento. La seconda ragione si è, che la casa, dove 'l marito tiene la moglie per serva o per fanciella, essa non è perfetta cosa, anzi v' à molti bisogni, sì come ànno le case dei pòvari uomini; perciò che non possono avere servi, nè abbondanza dei beni necessevoli alla casa, essi usano della moglie sì come di suo servo. Donde cotal casa non è perfetta. La terza ragione si è, che infra l' uomo e la femmina die avere eguaglianza; e con tutto che l' uomo debbia essere signore della femmina, perciò che die avere più senno e più ragione in lui che nella femmina, non perciò die avere tanta signoria sopra di lei, che la debbia tenere per sua fanciella o per serva, anzi la die tenere come sua compagna. Perciò che infra la femmina e l' uomo non v' à, nè die avere tanta diseguaglianza, quanta dal signore e 'l servo; chè la femmina è in molte cose eguale

al marito, ma 'l servo non à alcuna eguaglianza col signore. Donde l'uomo non die tenere la moglie come 'l fante, nè come sua fanciella.

CAP. XIII. — *Nel quale insegna ch' elli non si conviene nè ai re nè ai prenzi ned a nessuno altro uomo, ch' ellino usino il matrimonio in troppo giovano tempo.*

Il filosofo nel settimo livro della Politica prova per quattro ragioni, che l'uomo non die usare con femmina, nè die prèndare moglie essendo nel tempo di troppa giovanezza, ned infino che l'uno e l'altro, cioè la moglie e 'l marito, non sono in tempo convenevole. La prima ragione si è, che se l'uomo giace con la moglie, innanzi che l'uno e l'altro sia nel tempo convenevole, ei figliuoli e quali ne nasceranno n'avranno male ed infermità nella persona. Chè molte volte avviene che i figliuoli, ei quali non sono di congiungimento d'uomo e di femmina che non sieno nel tempo di generare, essi ànno il corpo fiebole e non perfetto, e la ragione si è, che della cosa che non è perfetta nè compita, non può nascere cosa perfetta nè compita. E questo provano le cose della natura. Chè noi vedemo che la cosa che non è perfettamente calda, non può perfettamente iscaldare. E se la cosa che die ricévare il calore, non è perfettamente disposta a riceverlo, essa non può essere perfettamente iscaldata. E perciò che quando l'uomo e la femmina non sono in congionzione perfetta, o ch' ambedue sieno troppo giovani, o l'uno sie troppo vecchio, e l'altro troppo giovano, non fanno perfetti figliuoli, anzi sono debili, ed ànno infermità del corpo, ed alcuna volta ànno difalta di senno e di ragione. Perciò che l'anima segue molto ispesso la complessione del corpo, che quando esso è malvagiamente o debilmente complessionato, l'anima non può perfettamente conósciare verità. Donde coloro che nascono di tale congiunzione non perfetta, sono debili ed ànno difalta di senno e d'intendimento. E perciò cotale matrimonio, ne cotale congiungimento non è buono, e di tanto più debbono ei re ischifare cotale matrimonio e congiungimento di giovani, quanto più debbono avere figliuoli

grandi e belli e perfetti, che li altri. La seconda ragione si è, che se li uomini giacciono con le moglie in troppo giovano tempo, le femmine saranno troppo allegre e troppo desideranti del diletto dell' uomo. Chè ciascuna persona desidera e brama molto quello ch' elli à costumato nella sua giovanezza, e perciò cotale congiungimento non è buono. La terza ragione si è, che le giovane femmine ànno troppo gran dolore e gran pena a più dell' altre e muoiono più spesso di parto che non fanno l' altre.[1] Unde ei pagani anticamente avieno un loro Dio el quale elli adoravano per le giovani che si riscapavano, e questo è segno ch' elli ànno gran pena. Donde cotale congiungimento non è buono. La quarta ragione si è, che se i giovani giacciono troppo tosto con le mogli, ellino ne 'nfieboliranno e n' infermeranno, sì come dice il filosofo nel settimo libro della Politica. E dovemo sapere che a la femmina conviene avere diciotto anni e all' uomo ventuno, innanzi ch' ellino sieno in congiungimento naturale. Ma nientemeno si si può bene il tempo abbreviare e dell' uno e dell' altro, secondo che ragione insegna e secondo l' utilità dell' uomo e della femmina.

Cap. XIV. — *Nel quale insegna che l' uomo die piuttosto fare l' opere del matrimonio nel verno che nella state.*

Li uomini savi, che sanno di medicina e che sanno della natura, dicono che di verno, quando il tempo freddo è vento, è migliore intèndare a generare figliuoli, che quando il tempo è caldo in istate, e noi il provaremo per tre ragioni. La prima ragione si è, che come più sono le femmine calde più sono acconcie a generare, ispecialmente maschio che femmina; e perciò che le femmine sono più calde il verno che la state, e maggiormente quand' elli è freddo, che quand' elli è caldo, donde è migliore usare con la femmina il verno che la state. E che l' uomo e la femmina siano più caldi il verno che la state, è manifesto per ciò che noi vedemo che maggiormente noi cocemo nello stomaco la vianda il verno, che la state; e la ragione si è, che sempre l' uno

[1] C. L.

contrario caccia l'altro. Unde quando il tempo è freddo, esso caccia e respinge il caldo, che vuole escire fuori del corpo dell'uomo, unde conviene ch'esso istía dentro, nè fuore non n'esca; e perciò l'uomo è più caldo il verno che la state, sì come dett'è. E per ciò dice il filosofo che, quando il tempo è freddo, le pecore generano troppo più maschi che femmine, e somigliantemente le femmine sono più acconcie a generare per lo caldo ch'elle ánno in loro, e sono meglio acconcie a guardare e nudrire la creatura, ch'elli ánno generato dentro a loro. La seconda ragione si è, che l'uomo n'è meno gravato di verno che di state, per lo calore che l'uomo maggiormente à di verno che di state; und'esso à più seme in sè, e perciò è migliore usare con la femmina il verno, che la state; e questo sanno bene ei naturali. La terza ragione si è, che quanto l'uomo à migliore complessione, tanto può elli maggiormente e meglio generare. E perciò che 'l vento, il quale noi chiamiamo rovaio, vuoli vento a maestro, ispazza le nuvole e fa l'arie chiara e pura, e quando l'aire è chiara e bella, tanto è l'uomo di megliore complessione, dunque nel verno è migliore usare con la femmina, che nella state. E ciò più debbono fare ei re e i prenzi, quanto maggiormente debbono avere belli e compiti i figliuoli.

Cap. XV. — *Nel quale insegna come alcune cose sono nelle femmine che sono da biasmare, e alcune che sono da lodare.*

Approsso diremo de' costumi e delle maniere delle femmine, acciò che i re e i prenzi, e ciascuno altro uomo, le sappia meglio governare. Unde dovemo sapere che i costumi e le maniere delle femmine, sono somiglianti a quelle dei garzoni. E la ragione si è, che i garzoni non sono perfetti nè compiti, e somigliantemente le femmine non sono nè perfette nè compite, dunde sì l'uno, come l'altro, non ánno l'usaggio di ragione. E perciò avviene che i loro costumi sono eguali e quasi in una maniera. E 'n fra l'altre cose che le femmine ánno che somiglino a li garzoni, la qualo è da lodare, si è, che le sono vergognose; e quest'è per due ragioni. La

prima ragione si è, che come desidera più l' uomo d' avere la loda di questo mondo e l' onore, di tanto l' uomo è più vergognoso: chè vergogna non è altro, se non paura di perdere onore e loda, e d' avere villanía e disinore; e perciò che la femmina desidera d' avere onore e d' essere lodata, essa à paura d' avere disnore e villania e perciò è vergognosa ed ontiosa. E l' altra ragione si è, che generalmente quelli che non à la cosa, per verità la desidera d' avere in apparenza; sì come noi vedemo che i cherici che non sanno la scienza, amano più il pregio d' essere tenuti savi, che quelli che la sanno e sono savi; così la femmina, non essendo perfetta nè savia, desidera d' avere onore, per lo quale ella paia perfetta e buona, e perciò essa ama molto la loda e la lusinga del mondo, e amandola, teme maggiormente di perderla perfettamente. E per la vergogna e per l' ontia ch' ell' ánno, elle lassano molto male a fare, e ch' elle farebbero volentieri. E perciò, il maggiore bene che la femmina possa avere in sè, si è la vergogna. Donde noi vedemo, che, quelle che pèrdono la vergogna, e' non loro rimane nessuno bene. La seconda maniera, che le femmine ánno, ch' è da lodare, si è ched elle sono pietose e misericordiose; e la ragione si è, per ciò ch' ell' ànno il cuore molle, unde non possono sostenere di veder patire ad alcuno crudeli cose, e se le veggono, si n' ánno grandissima pietà. E dovemo sapere che le femmine, somigliante come ei garzoni, fanno in ciascuna loro operazione troppo. Chè s' elle sono garizzaie, elle sono troppo; e s' elle sono umili, elle sono troppo; e s' elle vergognose, elle sono troppo; e s' elle sono senza vergogna, elle sono troppo isfrontinate. Donde, puoi che la femmina prende ardimento di fare alcuno male, e' non si troverebbe, per poco, nessuno uomo che lassasse far si grande nè si pericoloso. E appresso diremo ei costumi e le maniere che fanno da biasmare in loro. E la prima si è, ch' elle sono di leggiero istemprate e disordinate, in seguire ei malvagi diletti del corpo, e i malvagi movimenti dell' animo. E la ragione si è, perciò ch' elle non sono savie nè perfette di potersene ne sapersene sofferire, si come gli uomini; anzi ánno difalta di senno e d' intendimento, e perciò seguiscono leggiermente ei loro movimenti dell' animo e sono

istemperate. La seconda loro malvagià maniera si è, ched elle sono tenzonatrici e garizzaie; e questo non è per altro, se non ch' elleno ànno difalta di senno e di ragione. E s' elli avviene, ched elle si sostengano di non garrire e di non tenzonare o agiocare, elle il fanno senza modo e senza ragione. La terza loro malvagia maniera si è, ch' elle sono mutabili e poco ferme, ne non istanno quasi in niuna volta molto. E questo l' avviene per avventura da fiebolezza di complessione, chè l' anima segue molte volte la complessione del corpo; unde così com' elleno ànno il loro cuore molle e poco istabile, così ànno elleno il loro desiderio poco fermo, e il loro pensiero e la loro volontà troppo mutabile.

Cap. XVI. — *Nel quale insegna come ei re e i prenzi e ciascuno altro uomo die avvenevolmente governare e addrizzare la moglie.*

Noi dovemo sapere che quelll che vuole governare altrui, elli die molto guardare dove l' uomo pecca più volentieri e maggiormente, acciò che quello cotale peccato elli cessi via; sì come il medico, volendo sanare il corpo, mira quale umore corrompe e pecca nel corpo, acciò ch' elli il possa purgare e cacciar via. Donde, perciò che noi avemo detto dinanzi, che le femmine sono istemperate e garizzaie, e poco ferme, o quasi niente ferme, quelli che le vuole governare, elli si die ispecialmente isforzare in ciò, ch' elle sieno temperate nei diletti del corpo, e ch' elle sieno tacenti, ch' elle sieno ferme e stabili. E dovemo sapere, che la virtù della temperanza si à quattro parti, cioè castità, onestà, astinenza e continenza. Donde debbono le femmine essere caste, per la fe e per l' amore ch' elle debbono guardare ai loro mariti, e per li figliuoli ch' elle ànno. Chè, non essendo caste, tosto e di leggiero potrebbe avvenire, che tale è reda d' alcuno, che non fuora suo figliuolo. Appresso conviene che le femmine sieno oneste, acciò ch' elle si guardino dei segni e delle parole che tornino ad alcuna disonestà. Chè quando il marito s' avvede d' alcuno, elli à sospezione della moglie; ond' elli non è poi certo se i figliuoli sono suoi. E

somigliantemente conviene che le femmine sieno astenente di troppo mangiare, perciò ch'esso inchina molto, l'uomo e la femmina, all'opere della lussuria. Appresso die essere la femmina continente nel troppo bere; che, sì come dicemo, il troppo bere e 'l troppo mangiare, inchinano molto spesso all'opere istemperate dei diletti del corpo. Donde Valerio Massimo dice, nel secondo capitolo de costituti anziani, che in Roma era tenuta gran villanía che le femmine bevessero vino, ed era lor vietato, acciò ch'elle non cadessero in alcuno peccato. Ed anco dovemo sapere che, in governare le femmine si conviene avere diverse maniere, acciò ch'elle abbiano le quattro parti della virtù detta, cioè altro modo in in una, che in un'altra, secondo ch'elle sono grandi e piccole, ricche e povere, e somiglianti diversità infra loro. Donde l'uomo si die brigare d'avere femmina buona e leale, esprovata e quieta, acciò ch'elleno piacciano più ai loro mariti. Chè, sì come dice il filosofo, il poco parlare e l'essere piana, è troppo bello adornamento a femmina. E somigliantemente debbono essere insegnate le femmine in ciò, ch'elle sieno ferme e stabili; e quanto più la vede l'uomo ferma, di tanto à maggior fidanza in lei, ch'ella li sia leale. E di tanto debbono più e maggiormente essere insegnate le mogli dei grand'uomini, di quant'elli sarebbe più sconvenevole, non fussero bene accostumate; quanto gran male ne potrebbe avvenire.

CAP. XVII. — *Nel quale insegna come gli uomini si debbono portare con le loro mogli.*

Perciò ched e' non basta solamente di sapere governare la moglie, noi diremo, come e in che modo l'uomo si die portare con lei. Ed acciò conviene sapere ed intèndare diligentemente a tre cose, cioè a sapere bene stare con la moglie. La prima si è, che l'uomo die saviamente e temperatamente usare con lei carnalmente. La seconda, che l'uomo la die tenere onorevolmente. La terza, ched elli abbia buona ed avvenevole maniera d'usare e di conversare nel vivare con lei. E la prima, cioè che l'uomo die usare saviamente e tempera-

tamente con la femmina, noi il provaremo per tre ragioni. E la prima si è, che l' uomo non può saziare il desiderio della lussuria: chè come l' uomo più il fa, più il vuole fare; unde faciendo tanto, quanto la volontà richiere, l' uomo n' inferma e ne 'ndebolisce; si come noi vedemo manifestamente che per troppo usare con la femmina e li occhi veggono peggio, e le gambe ne vanno di meno, e ciascuno membro ne pare che ne senta. La seconda ragione si è che, come 'l fabro adopera fiebolmente, quando il suo martello non è buono nè bene acconcio, così l' anima conosce debilmente la verità, quando il corpo non è bene sano. Perciò che, sì come detto è, l' anima siegue molte volte la complessione del corpo: donde, di troppo giacere con la femmina, viene fiebilezza di corpo e fiebilezza d' animo. La terza ragione si è, che 'l troppo usare con le femmine carnalmente fa gli uomini e le femmine distemperati. Così, come dett' è, quanto l' uomo più *il fa*, di tanto n' à elli maggiore desiderio. Dunque appare che, coloro che dicono, io voglio seguire questa volontà di lussuria, e puoi me ne terrai, sono folli e bestiali; perciò che, come più il fanno, tanto il vogliono più fare. Donde ciascuno die giacere con la moglie temperatamente, acciò ch' elli non infiebolisca il corpo e l' anima: e 'l contrario disaviene maggiormente ai re ed ai prenzi. Appresso conviene che l' uomo usi con la mollie in luogo ed in tempo convenevole, che non si sconvenga, acciò che l' amistà vi sia infra loro piacevole ed onesta. Somigliantemente die l' uomo, sì come detto è, tenere la moglie convenevolmente ed in mangiare, ed in bere, ed in vestire, ed in ciò che le fa bisogno, sufficientemente, secondo il suo stato; perciò che la femmina die essere ed è compagna dell' uomo, e non può avere onore nè disnore che l' uomo non l' abbia. Appresso l' uomo die tenere ed usare conversazione convenevole con la moglie; e ciò si fa quando l' uomo le mostra convenevoli segni d' amistà e d' amore; e quando l' uomo l' ammaestra e la gastiga, e le insegna l' opere che ella die fare. E questo non si può bene insegnare per noi, cioè quali segni d' amistà, e quali gastigamenti l' uomo die fare alla femmina generalmente, ma conviene guardare le condizioni delle persone, e vedere se le loro mogli sono umili od

orgogliose, o s'elle sono folli o savie. Perciò che, s' elle sono umili, l' uomo le può mostrare maggiore segno d' amore che s'elle sono orgogliose, acciò che ella non si inorgoglisca e non prenda signoría sopra al marito, mostrandole amore. E somigliantemente se le femmine sono savie, l' uomo le può atlrimenti insegnare, che le folli. Perciò che in loro bastano le savie parole; ma la femmina ch' è folle, non le basta a dirle belle parole, anzi la die l' uomo biasmare, per parole e per fatti, aspramente. Dond' elli appare bene che l' uomo die gastigare ed ammaestrare la moglie, secondo la sua condizione, e mostrarle segno d' amore.

Cap. XVIII. — *Nel quale insegna come le femmine maritate debbono convenevolmente adornare il loro corpo e la loro persona.*

Conciossiacosachè le femmine pecchino molto nel troppo vestire, e nel troppo adrapparsi e in lisciarsi, acciò ch' elle paiano belle,[1] noi insegneremo com' elle si debbono adornare, e come e' mariti le debbono mandare adornate. Donde noi dovemo sapere che le femmine ánno due adornamenti. L' uno il quale è detto fardo, per lo quale le femmine si dipingono vermiglie o bianche, cioè bambagello o biacca; e questo è generalmente malvagio e da difèndare e da vietare. L'altro adornamento si è, si come nel vestire e nel legare ed in somiglianti; e questo diè l' uomo sofferire e volere, quando le donne il facciano convenevolmente, secondo il loro stato e la loro condizione. Dond' elli s' avviene a ciascuno uomo ched elli di ciò provvegga la sua moglie, perciò che *Valerio Massimo* loda molto gli uomini di Roma in ciò ched elli provedevano bene le loro mogli, secondo il loro stato e 'l loro essere. E dovemo sapere che nel vestire l' uomo può peccare in due maniere. L' una si è, quando l' uomo si veste troppo più riccamente che non conviene al suo stato nè alla sua

[1] Le donne, dice san Girolamo, naturalmente amano l'ornato; e noi sappiamo di molte, anche d' eccellente pudicizia, le quali, benchè a nessuno uomo, pure a se medesime s' adornano. *Epist. ad Gaud.* Ediz. del P. Morini, pag. 153. — E Geremia: La vergine dimenticherà ella i suoi ornamenti, o la sposa i suoi fregi? II, 32.

ricchezza. L'altra maniera si è, che molti non si vestono, sì com'elli debbono, anzi si vestono troppo poveramente, e medesimamente fanno questo le femmine. Unde acciò ch'elle non facciano nè più nè meno che si conviene, esse abbisognano di tre virtù. L'una si è umiltà, e quest'è quando le femmine s'adornano convenevolmente, e non per la vanagloria del mondo, ma per piacere ai loro mariti e per ritrarli del peccato della fornicazione, allora elleno sono umili. La seconda virtù si è temperanza, e quest'è quando le femmine non chieggono più gran robe, nè maggiori adornamenti, che non s'avviene al loro istato, e a la loro persona. Perciò ched elli s'avviene, che la moglie d'un cavallieri sia meglio vestita e meglio adornata che la moglie d'uno semplice uomo; e somigliantemente conviene che la moglie d'un re sia meglio vestita e meglio adornata che la moglie d'un cavaliere. Donde tutto non si vestisse la femmina per vanagloria, ed ella facesse più che il suo stato non fusse, si peccarebbe. La terza virtù si è piacevolezza, e quest'è quando la femmina non è troppo curiosa in vestirsi, unde parrebbe avvenire che con tutto che la femmina non si vestisse nè per vanagloria, nè più oltre che 'l suo stato non portasse, sì vi potrebbe ella essere troppo curiosa; dund'ella non farebbe ciò ch'ella dovesse, e peccarebbe. Ed appresso dovemo sapere che, in troppo poco vestire l'uomo può peccare in due maniere. La prima per pighertà o per negligenza, sì come sono alcune genti che, per pighertà e per la loro avarezza non si vestono, nè non s'adornano, secondo ch'ellino dovrebbero e al loro istato s'avverrebbe. Alcuna altra gente sono, che non si vestono com'elli dovrebbero, anzi si sforzano acciò ched ellino paiano miseri e di poco affare; e questo non fanno nè per negligenza nè per avarizia, ma acciò ch'ellino sieno tenuti ispiritali ed onesti, acciò ch'ellino abbiano la lusinga del mondo. Unde avviene che molti, per lo loro vile abito, se ne inorgogliscono, credendo n'essere lodato. E perciò, sì come dett'è, l'uomo die insegnare la femmina ch'ella sia umile, acciò ch'ella non vollia la gloria del troppo vestire; e ch'ella sia temprata, acciò ch'ella non vollia ornamento più nanzi ch'a loro s'avvenga; e ch'elle sieno piacevoli, acciò ch'elle

non sieno troppo curiose in adornarsi, e appresso ch'elle non si vestano meno che a loro non conviene, nè per vanagloria nè per negligenzia.

CAP. XIX. — *Nel quale insegna che nè i re nè i prenzi, nè li altri uomini, non debbano essere troppo gelosi delle loro mogli.*

Molta gente pecca in essere troppo geloso della moglie, und'essi sono molto da blasmare. E questo potemo provare per tre ragioni. Chè l'uomo ch'è troppo geloso à sempre sospezione, e per la troppa sua sospezione tutte le cose piglia nella peggior parte; unde di ciò possono venire o vengono tre mali, donde nascono tre ragioni *per le quali appare che non sono da lodare i troppo gelosi.* E la prima ragione si è, che 'l geloso, per la sospezione ch'elli à, vive e sta sempre in angoscia; elli si ritrae dell'opere ch'elli dovrebbe fare buone e virtuose, perciò che l'uno pensiero e l'uno intendimento, e l'una opera impedisc l'altra. Unde questo disavviene maggiormente ai re ed ai prenzi. La seconda ragione si è, che le femmine, vedendo il marito troppo geloso, fa più volentieri male; e la ragione si è, ched ogne persona desidera la libertà; unde quando alcuna cosa gli è difesa a fare, non gli pare essere libero s'esso non la fa. Und'elli si dice comunalmente che, come più è difesa la cosa a fare, tanto la fa l'uomo più volentieri; unde la femmina à maggior voglia di peccare quanto più l'è difeso. La terza ragione si è che, quando le femmine veggono ei loro mariti troppo gelosi e troppo suspeziosi, elle nol possono patire; donde conviene che infra loro abbia tenzone e discordia, perciò che le femmine ne li ánno per più cattivi. Unde l'uomo non die essere troppo geloso, ma convenevolmente secondo la condizione della femmina e secondo l'uso del paese. E die l'uomo avere a la femmina tal gelosia e tale amore, ched e' v' abbia amore naturale ed amistà dilettevole ed onesta.

CAP. XX. — *Nel quale insegna che cosa è 'l consiglio della femmina, e che 'l suo consiglio l' uomo non die credere se non in alcun tempo.*

Il filosofo dice nel primo livro della Politica, che 'l consiglio della femmina è di piccolo valore, chè così come 'l consiglio del garzone non è perfetto, perciò ch' elli non à in sè perfettamente l' usaggio della ragione nè dello intendimento, e così la femmina, perciò ch' ell' à difalta di senno e d' intendimento, perciò ch' el corpo malvagiamente complessionato, e la sua natura si mostra per la mollezza[1] della carne, ch' ell' è flemmatica, e 'l suo consiglio è di poca valuta e poco utile. Chè per natura tanto, quanto il corpo è meglio complessionato, in tanto può l' anima meglio intèndare a verità ed a ragione. Donde in tanto quanto l' uomo è meglio complessionato, in tanto à migliore consiglio, e più perfetto che la femmina. E dovemo sapere che, tutto sia il consiglio della femmina di piccola valuta, si è elli ratto e presto: e la ragione si è, che 'l filosofo dice nel libro DE ANIMALIBUS, che le cose meno perfette vengono più tosto alla perfezione ch' elle debbono avere da loro natura, che non fanno le cose più perfette. Donde, perciò che il consiglio della femmina è meno perfetto, elli è più subito e più presto che quello dell' uomo.[2] E perciò quando alcuno uomo volesse fare alcuna cosa in fretta, e non potesse avere alcuna deliberazione, nè alcuno consiglio sufficiente nella sua bisogna, e l' altre cose fussero eguali; il consiglio della femmina, in quel ponto, è migliore che quello dell' uomo; perciò che, si come diremo la cosa meno perfetta e meno nobile viene più tosto alla sua perfezione. E quest' è

[1] Chè se più molli
E più tenui le membra, essa la mente
Men capace e men forte anco riceve.
LEOPARDI, *Aspasia.*

[2] Una semplice intuizione, da natura avuta, che il più delle volte avanza tutte le nostre previsioni, è un di quei pregi che niuno può negare alla donna, o si dica con Gioberti una specie di senso e d' intuito delicatissimo, che spesso è miglior giudice della ragione, o si chiami col Monti, accorgimento quasi divino. *Speranze d' Italia*, p. 120. — *Ges. mod.*, tomo I, p. 243. — *Feron*, III, p. 155.

opera di natura, la quale, noi dicemo, che Dio e li angeli ne sono governatori. Donde ciò che la natura fa, si fa saviamente e ordinatamente. E perciò che l'uopera del savio si è di spacciarsi tosto delle cose piccole e vili, delle quali elli poco cura, e mettevi poco tempo in farle; la natura, ch'è molto savia, mette meno tempo, e più tosto si spaccia di menare le cose meno nobili e meno perfette alla lor perfezione, perciò ch'ella cura meno esse che l'altre. Donde l'uomo dice in proverbio: che le male erbe crescono volentieri e ratto; e quest'è, che la natura si spaccia volentieri d'esse. E perciò che la femmina è meno nobile e meno perfetta che non è l'uomo, la natura la mena più tosto al suo accrescimento ed alla perfezione ch'ella die avere della sua natura, ch'ella non fa l'uomo; perciò che la natura se ne vuole più tosto ispacciare. E così come il suo corpo e la sua perfezione viene più tosto che quella dell'uomo, perciò viene il suo consiglio più tosto; chè, sì com'è detto, l'anima siegue la complessione del corpo.

Cap. XXI. — *Nel quale insegna com' ei re e i prenzi, e li altri uomini non debbono dire ei loro secreti alle loro mogli.*

Da che noi avemo detto che 'l consiglio della femmina è di poco valore, ma è súbito e presto, noi provaremo per tre ragioni che l'uomo non die dire ei suoi secreti alla moglie, perciò che le più delle femmine non possono celare quello che l'uomo lor dice. La prima ragione si è, che sì come noi dicemo ad alcuno le cose che più sono difendute e vietate, più sono amate e volute, donde quella cosa che l'uomo ama e vuole ed e' la può avere, ciascuno la prende, se ragione e senno non glil difende. E perciò che ciascuno secreto è difenduto e vietato di non dirlo, ciascuno à voglia di dire, potendolo dire. Donde, conciossiacosachè la femmina abbia difalta di senno e di ragione, esse non án potere di sostenerlo, avendone voglia di dirlo, perciochè non possono contrastare ai loro malvagi desiderii, sì come li uomini. La seconda ragione si è, che la femmina à la complessione e la natura molle e flemmatica; donde si tosto come l'uomo le mostra amore, ella crede oltre misura essere amata, e credendo ciò si ama, ed amando

non fa cura di diciare ei suoi secreti a li altri, chè natura dell'amore è manifestare ei secreti. La terza ragione si è, che, sì come dett'è in adrieto, le femmine amano molto la loda e la vanagloria del mondo: e perciò che l'amore è molto in manifestare ei suoi secreti, volendo ch'altri creda ch'elle sieno amate dai loro mariti, cioè ch'elli ánno detto ei loro secreti e le loro credenze, si le ridicono altrui, credendo di ciò avere grande onore e gran loda, cioè ch'ella sia amata dal marito. Dond'elli appare che l'uomo non die dire ei suoi secreti alla moglie, s'elli non l'à isprovata lungo tempo ch'ella sie savia e ferma e temprata. E dovemo sapere che, sì come dett'è in altro capitolo in drieto, questi costumi ne queste maniere, ne dei giovani, ne dei vecchi, ne di femmine, ne tutti quelli che dett'è, non sono necessità; chè la femmina può essere savia e temperata e ferma volendovi *ella* mettere pena e fatiga; chè ciascuno, che non sa, si può insegnare.

PARTE SECONDA.

DEI FIGLI.

Cap. I. — *Nel quale insegna che 'l padre die essere curioso di guardare ei suoi figliuoli.*

Appresso ciò che noi avemo detto del governamento delle femmine, noi diremo in questa seconda parte del secondo livro come l'uomo die governare ei figliuoli. Donde dicemo primieramente, che 'l padre die essere curioso e sollecito di guardare ei suoi figliuoli; e questo potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è, che la natura è molto curiosa e molto sollecita delle cose ch'ella fa, cioè che a ciascuna dà sufficientemente quello per lo quale la cosa può essere guardata, nella sua sostanza e nella sua natura, si come noi vedemo che la natura dà alle bestie la bocca per la quale el-

leno possono mangiare. Perciò che la natura sa bene che, senza mangiare, esse non possono vivare. Donde perciò che i padri fanno naturalmente ei figliuoli, e' conviene ch'ellino ne sieno curiosi e solleciti a trovare ai loro figliuoli le cose und'essi vivano. La seconda ragione si è, che il padre si è signore dei suoi figliuoli; e noi vedemo nell'opere della natura, che le cose di sopra, ciò sono le pianete e le stelle, regolano e guardano le cose che sono di sotto. Donde, se ciò è cosa naturale che le cose di sopra guardino e regolino le cose che sono disotto da loro, il padre per natura si è signore dei figliuoli e sopra di loro. Dunque conviene che 'l padre li guardi e li mantenga. La terza ragione si è, che intra il padre e 'l figliuolo si à naturale amistà: e ciascuno è naturalmente curioso e sollecito di quello ch'elli ama. Donde per l'amore naturale che 'l padre à ne'figliuoli, esso ne die essere curioso e sollecito, e pensare quello donde ellino vivano.

Cap. II. — *Nel quale insegna che ciò s' avviene maggiormente ai re ed ai prenzi, cioè ch' ellino sieno guardatori e curiosi dei loro figliuoli.*

Con tutto che ciascuno padre debba pensare dei suoi figliuoli, s' avviene maggiormente ai re ed ai prenzi ch'ellino ne pensino; e ciò potemo provare per tre ragioni. La prima si è, che ciascuno uomo, per natura, ama le cose ch' elli à fatte, e quanto più è savio, tanto più l' ama. Donde, conciossiacosachè ei re e i prenzi debbano essere più savi che li altri, se vogliono essere signori naturali, essi debbono maggiormente amare ei figliuoli, perciò che 'l figliuolo è fattura ed opera del padre. La seconda ragione si è, che i figliuoli dei grandi uomini debbono essere più savi e più virtuosi delli altri e migliori, acciò ch' ellino sappiano altrui governare, e dieno esemplo di vivare al popolo. Donde, perciò che i figliuoli sieno migliori e più savi, quando il padre ne pensa di loro e gli studia, maggiormente ei re e i prenzi debbono pensare dei loro figliuoli, acciò ch'ellino sieno più savi e migliori che li altri. La terza ragione si è, che si come noi vedemo che la sanità del corpo dipende dalla sanità delle membra e special-

mente dalle più principali, si come il capo e 'l cuore, così la sanità del reame o della città viene dalli uomini, ispecialmente dai più grandi, si come dai re e dai prenzi, e dalli altri baroni. Donde, si come l' uomo die maggiormente pensare e curare che 'l capo e 'l cuore sie sano, che il dito o che la mano o li altri membri meno principali, così il re o 'l prenze, o 'l grand' uomo die maggiormente pensare e curare che i loro figliuoli sieno savi e virtuosi, acciò che 'l reame e la città sie sana e non possa infermare.

Cap. III. — *Nel quale dice che 'l padre governa il suo figliuolo per l' amore ch' elli à in lui.*

Il filosofo dice che l' uomo die altrimente governare la moglie che i figliuoli, perciò che con la moglie e 'l marito à certe leggi e convenienze, ma col figliuolo non. Unde il filliolo die e può essere governato a senno del padre. E somigliantemente il padre die governare. E altrimente il padre die governare il figliuolo che 'l servo, tutto sia in suo podere, senza niuno patto, il governamento dell' uno e dell' altro, perciò che 'l padre die governare il figliuolo per l' amore naturale ch' elli à in lui; ma 'l servo per l' utilità dell' uno e dell' altro. Unde noi potemo provare per due ragioni, che 'l padre governa ei suoi figliuoli, per l' amore naturale ch' elli à in loro. La prima ragione si è, che 'l padre si à col figliuolo semblanza naturale: e le cose somiglianti naturalmente s' amano, donde per l' amore che 'l padre à al figliuolo, per la somiglianza di lui ch' elli à, elli il governa e 'l dirizza. La seconda ragione si è, che 'l filosofo dice, e la natura il prova, che allora è la cosa perfetta, quand' ella può fare e ingenerare cosa somigliante ad essa. Donde, perciò che 'l figliuolo è generato dal padre il qual generamento mostra la sua perfezione, e ciascuno uomo ama la sua perfezione e la sua opera per natura, il padre die governare ei figliuoli naturalmente, e non si come suo servo, ne non usare di lui come di suo fante, se non avvenisse ch' elli fusse si povero, ched e' non potesse avere nè fante nè famiglia, ma solamente elli e la moglie e i figliuoli.

Cap. IV. — *Nel quale dice che l'amore naturale, il quale die essere da padre a figliuolo, prova sufficientemente che i padri debbono governare ei loro figliuoli, e i figliuoli debbono ubbidire il padre.*

Se sapemo l'amore che 'l padre e la madre ánno nei figliuoli, noi sapremo meglio com' ellino ei debbono governare. E perciò noi provaremo per due ragioni che i padri e le madri amano più ei loro figliuoli, che i figliuoli non fanno loro. La prima ragione si è, che quanto più dura l'amore longamente, più è grande e forte. E perciò che l'amore dei padri e delle madri dura più longamente che quello dei figliuoli, cioè l'uno inverso l'altro, dunque ei padri e le madri amano più ei figliuoli, che i figliuoli loro. E che l'amore dei padri e delle madri duri più lungamente o sie durato che quello dei figliuoli, noi il vedemo manifestamente. Chè sì tosto come 'l figliuolo è nato, il padre e la madre il comincia ad amare: ciò non fanno ei figliuoli, anzi conviene ch' ellino sieno in conoscimento,[1] acciò ch' ellino conoscan il loro padre, e se 'l pure conoscono, nol possono amare perfettamente essendo molto giovani. La seconda ragione si è, che i padri e le madri sono più certi ch' ellino sieno ei loro figliuoli, ch' ellino non sono di loro ch' ellino sieno loro padre e lor madre. Chè i garzoni non conoscono, quand' elli nascono nè quand' ellino vengono crescendo, chi sia lor padre, se non per alcuno segno, o per udirlo dire: ma le madri ne i padri non così. Dunde ei padri e le madri amano più ei figliuoli ch' ellino loro, perciò che quanto l'amore è più certáno, tanto è elli più forte. Donde per l'amore che i padri e le madri ánno ai loro figliuoli, ellino li debbono governare ed essere curiosi e pensare a loro. E ciascuno die essere così di quello ch' elli ama; e i figliuoli debbono ubbidire ei loro padri e portar loro onore e tenerezza. Chè ciascuno die ubbidire al suo maggiore e a quello che 'l

[1] « Nos enfants (dicea la *Nuova Elisa*) nous sont chers longtemps avant qu'ils puissent le sentir et nous aimer à leur tour; et cependant on a si grand besoin de dire combien on les aime à quelqu'un qui nous entende! » Pag. 8, c. 2, édit. illustr.

governa e 'l provvede, per lo quale elli vive ed è sostenuto. E perciò dice il filosofo che i padri e le madri amano più ei loro figliuoli, e in molte cose ei beni temporali si come noi vedemo, ch' ellino guadagnano e raccolgono per li figliuoli. Ma quant' è a molti altri beni, ei figliuoli amano più il lor padre e la lor madre, ch' ellino non fanno loro; sì come in portar loro onore e reverenza, sì come noi vedemo che i figliuoli onorano e riveriscono più ei padri e le madri, ch'ellino loro. Ma generalmente ei padri amano e le madri, troppo più che non fanno ei figliuoli loro, e pensano più nella loro utilità, che loro non fanno in onorarli ne in guardarli.

Cap. V. — *Nel quale dice che i re e i prenzi e ciascuno altro uomo debbono da gioventudine insegnare la fede cristiana ai loro figliuoli.*

Puoi che noi avemo detto che i padri e le madri debbono governare ei loro figliuoli, noi provaremo per tre ragioni ched ellino debbono insegnare ed apprèndare li articoli della fede cristiana, mentre ch' ellino sono giovani. La prima ragione si è, che li articoli della fede l'uomo non li può provare per ragioni necessarie nè naturali, per ciò che le cose e l'opere di Iddio sono sopra a natura umana. Donde conciosiacosachè i garzoni non domandano ragioni di quello che 'l padre o la madre od altra persona lor dice, anzi credono generalmente; l' uomo lor die insegnare li articoli della fede nella loro maggior gioventudine, acciò ch' ellino la credano generalmente. La seconda ragione si è, che si com' è detto, li articoli della fede sono sopra alla natura e 'l senno umano, donde l'uomo lor die credere generalmentè e semplicemente, e non andarvi carendo sottilità; che neuno non die dottare che 'l senno di Dio non passi tutte le ragioni e tutti gli intendimenti umani. Donde puoi che l' uomo die credere semplicemente, si conviene che l' uomo li insegni nel tempo che l' uomo credo semplicemente, cioè nella cittolezza. Donde il filosofo dice, che le madri e i padri debbono cominciare ad insegnare ai loro figliuoli la fede ch' ellino tengono, si tosto com' ellino

intendono alcuna cosa. E maggiormente il debbono fare ei cristiani, perciò ch' ánno migliore fede che li altri. La terza ragione si è, che l' uomo die essere fermo e pronto a la fede cristiana ed essa fermamente credere. Donde, perciò che noi vedemo, che come più costuma l' uomo la cosa, più la fa volentieri e prontamente, l' uomo die ai fanciulli apprèndare ed insegnare li articoli della fede in gioventudine, acciò ch' ellino la credano più perfettamente. E die l' uomo grossamente e generalmente disponer loro li articoli della fede, acciò ch' ellino la intendano, perciò che sottilmente ellino non la intenderebbero, si come fanno ei savi maestri. Donde èlli basta che l' uomo lor dica ched elli è uno Dio, possente sopra tutte le cose, il quale à creato e fatto ogne cosa, e ched elli è Padre e Figlio e Spirito Santo, e che il figliuolo di Dio prese carne nella Vergine Maria, e nacque di Lei per ricomperare l' umana generazione, la quale era perduta per lo peccato d' Adamo nostro primo padre. E che il figliuolo di Dio fu morto e seppellito per li nostri peccati, e ched Elli discese nello 'nferno, e trassene l' anime dei Santi Padri, le quali v' erano, e ched elli nel terzo giorno risuscitò da morte, e ched elli salio in cielo, e siede a lato el Padre. E ched elli verrà al die del giudicio, e noi tutti risusciteremo, e saremo dinanzi da lui, e ciascuno renderà ragione delle sue proprie opere: e in tal maniera, che quelli ch' arà fatto bene, andarà nella vita perdurabile, e quelli ch' avrà fatto male, andarà nel dolore, che tutto tempo durà, sanza fine. Donde ei re e i prenzi debbono maggiormente insegnare la fede ai loro figliuoli, perciò che maggiore bene ne può venire alla cristianità e maggior male per lo contrario.

CAP. VI. — *Nel quale insegna che i re e i prenzi e ciascuno altro uomo debbono da gioventudine insegnare ed apprèndare ei buoni costumi e le buone maniere ai loro figliuoli.*

Puoi che noi avemo detto, come ei padri e le madri debbono insegnare la fede cristiana ai loro figliuoli, noi provaremo per quattro ragioni, che di tanto, quanto l' anima è più

nobile e più perfetta che 'l corpo; ei padri debbono maggiormente istudiare in ciò che i loro figliuoli abbiano le virtù dell'anima; ciò sono le scienze e i buoni costumi, ched ellino abbiano ei beni del corpo temporalì. La prima si è, che ciascuno, sì tosto com' elli è nato, comincia ad amare il diletto; e perciò che l' uomo il desidera naturalmente, l' uomo vi die contrastare con convenevoli ammonimenti. E si tosto come ei garzoni possono intèndare le parole della gente, il padre gli die insegnare ei buoni costumi e le buone maniere. La seconda ragione si è, che là dove il male è più leggiero a fare, ne conviene avere maggior senno e maggiore ammaestramento, acciò che l' uomo nol faccia. E somigliantemente là dove più leggermente si può apprèndare il bene, n'è buono insegnarlo. Donde conciosiacosachè i garzoni sieno più acconci ai diletti contra ragione, che alle virtù, l' uomo lor die insegnare ei buoni costumi, le buone opere nella loro gioventudine, cioè in quel tempo che essi maggiormente sono acconci di far male; e somigliantemente per ciò che i fanciulli sono acconci ad imparare il bene più, che quand' ellino sono grandi, l' uomo lor die magiormente insegnare nel tempo della gioventudine. La terza ragione si è, che sì come noi vedemo, che quando l' uomo vuole rizzare una verga torta, elli li conviene tòrciare essa tanto dall' altro lato, quant' ella è torta dall' altro, donde perciò che l' uomo è inchinato a mal fare, e seguire ei diletti del corpo, elli conviene ched elli s' accostumi da giovano a fare le buone opere, ed avere ei buoni costumi e le buone maniere. Perciò che quello che l' uomo molto costuma, esso fa volentieri, per ciò che si converte quasi in natura. La quarta ragione si è, che si come noi vedemo che la cera è manibile, e puonne l' uomo fare qualunque impronto e' vuole, così e garzoni, perciò che sono molli e teneri, s' ausano e seguono di leggero ciò che l' uomo loro insegna. Donde di tanto conviene che i figliuoli dei re e dei prenzi e dei grandi uomini sieno bene accostumati da piccoli, quant' essi debbono avere più senno e più bontà, e che maggiormente ne può venire al reame maggior danno quando fusse il contrario.

CAP. VII. — *Nel quale dice che i figliuoli dei gentili uomini e maggiormente quelli dei re e dei prenzi debbono apprendere le scienze della chericia, ciò sono, morali, naturali e matematice.*

Con tutto che ciascuno uomo debbia sapere di lettera e di scienza, acciò ch' esso sia più savio, e possa meglio ischifare le cose disoneste, tuttavia alcuni, sì come sono ei pòvari uomini, sed ellino non apprendono, essi sono sufficientemente iscusati, per ciò ched ellino non ánno donde potere vívare, nè donde essere sostenuti, ne non intendono ad alcuno mistiere, per lo quale ellino guadagnono la loro vita. Ma i gèntili uomini, ispecialmente ei re e i prenzi, che ámno ei beni tèmporali in soprabbondanza, sono molto da riprèndare sed ellino non mettono ei loro figliuoli ad apprèndare lettera ed iscienza; e ciò potemo provare per tre ragioni, che i gentili uomini debbono fare apprèndare scienza ai loro figliuoli in gioventudine. La prima ragione si è, che noi vedemo li uomini che vanno in Francia o nella Magna, ovvero in altra terra, essendo d' altro paese elli non possono mai si bene apprèndare il linguaggio, che quelli del paese nol cognoscano; e questo avviene perciocchè ad imparare il linguaggio nuovo richiere molto tempo. Dunde quelli ch' è nato nella terra, perciò che v' è stato più, sa meglio il linguaggio che quelli che vi viene nuovo. Dunque se'l linguaggio delli uomini laici richiere tempo, maggiormente e' richiere il latino; conciosiacosachè esso sia il più forte e 'l più perfetto linguaggio che sia. Ed acciochè gli uomini sappiano bene parlare per le teme, conviene ch' elli l' abbiano appreso da giovani. E che 'l linguaggio latino sia il più forte e 'l più perfetto, è manifesto. Perciò che i filosofi non potendo isprimere, ciò ch' elli voleano dire, nelli altri linguaggi, sì trovaro il linguaggio latino, acciò ched ellino sprimessero e fussero intese della natura delle cose, e de' costumi e della strolomia e di ciascuna cosa dund' elli parlassero. La seconda ragione si è, che come l' uomo più costuma la cosa, più li piace e meglio la sa; donde, acciò che alli uomini piaccia il linguaggio latino, acciò ch' elli il sappiano

meglio, convienc ch' elli l' apprendano da giovani, acciò che 'l conoscano più longamente. La terza ragione si è, che l' uomo non può apprèndare alcuna scienza perfettamente, sed elli non la comincia apprèndare nella sua gioventudine. Chè tutto sia meglio acconcio e di migliore ingegnio uno ch' un altro, tuttavia ciascuno uomo è mal disposto ad apprèndare alcuna scienzia. Donde, perchè a volere apprèndare perfettamente abbisogna molto tempo, e la vita dell' uomo è breve, e' si conviene che l' uomo comincie per tempo dalla gioventudine. *Donde li re e li principi, se vogliono che i lor fanciulli parlin bene e distintamente è abbino gran volontà e grande diligenza d' imparare, e che acquistino perfettamente alcuna scienza, e' deggiono in giovinezza fare cominciare imparare alli loro fanciulli; e di tanto deggionlo più fare li re e li principi, quanto più deggiono essere savi li loro figliuoli e avvisati e intendenti, perciocchè per le scienze s' acquista molto di senno e d' intelletto. Ed ispecialmente noi potemo provare per una ragione che li re e li principi deggiono avere senno e intendimento in loro; perocchè se e' non avessero in loro senno e ragione, e' stimerebbero e apprezzerebbero poco l' uopere della virtù, per la qualcosa e' sarebbero di leggiero tiranni, e non si curerebbero in che modo e' polessero acquistare ricchezze purch' elli n' avessero. E perciocchè li fanciulli delli re e delli principi non sieno tiranni, e' s' avviene ch' e' sappino le scienze di letterati, per le quali ellino abbino in loro più di senno, di ragione e d' intelletto.* E dunque, quelli che vuole ben sapere parlare per lettera, ed apprendere le scienze, e' conviene ch' elli apprenda giovano; *e maggiormente si conviene a' grandi uomini acciò ch' elli conoscano maggiormente verità; chè 'l conoscere della* verità fa molto disprezzare ei beni temporali, *e lo non conósciarla fa amare li beni temporali,* si che l' uomo non *cura* di far male, acciò ch' elli abbia ricchezza e somiglianti beni di questo mondo.

CAP. VIII. *Nel quale insegna quali scienze e' figliuoli de' gentili uomini debbono apprendere.*

E filosofi dicono ched e' sono sette scienze, le quali chiamano franche o libere:[1] perciò che anticamente ei figliuoli dei gentili uomini maggiormente le solevano apprèndare. Donde la prima scienza, la quale ellino apprendevano, si era la Grammatica, acciò ch' ellino sapessero parlare latino ed intèndare le scienze e i detti dei filosofi. La seconda scienza si è Logica, per la quale l' uomo sa approvare e rispóndare alle quistioni: chè, se l' uomo non sa ciò fare, elli è molte volte ingannato, perciò che Logica à podere di provare due contrari, cioè vero e falso in ogni scienza. La terza scienza si è Rettorica[2] la quale scienza è grossa, e per esemplo nelle scienze che determinano dell' opere umane; ed è trovare lo verisimile in ciascuna cosa. Ed è necessaria ai gentili uomini ched e' ánno a signoreggiare il popolo, che non possono intèndare, se non grosse e leggiere ragioni. La quarta scienza si è Musica, la quale apprende a cantare,[3] e questa scienza è molto convenevole a la natura dei garzoni, perciò che cotali diletti, li quali vi sono, non sono nocevoli: donde a questa scienza l' uomo vi die ei figliuoli apprèndare ed ordinare, e medesimamente ei figliuoli dei grand' uomini, sì come noi diremo qui presso. La quinta scienza si è Aritmetica, la quale

[1] Franche o liberali. C. R.

[2] Da Aristotele vien detta: « vis quædam, ac facultas videndi, quid » in quaque re sit ad persuadendum accomodatum. » *Reth. l. I, c. 4; trad. del Maioragio.* Ma forse idea più determinata uom ne riceve dalla definizione del Monti. L' arte, ei la chiama, di dar persona al pensiero, e colore alla voce, l' arte d' insignorirsi del cuore, e di forzare la volontà. *Della necessità dell' Eloquenza.*

[3] Sono certo che cotesta definizione non garberà al nostro Rossini o al Verdi. Cassiodoro la definì *Scientia bene modulandi:* Forcellini, *Scientia quæ modum canendi demonstrat:* il Tramater, *Arte di esprimer sentimenti determinati mercè suoni regolati:* gli enciclopedisti francesi la dissero *La science des sons, en tant qu'ils sont capables d'affecter agréablement l'oreille, ou l'art de disposer et de conduire tellement les sons, que de leur consonnance, de leurs successions et de leurs durées relatives, il résulte des sensations agréables.* Tra tutte queste definizioni preferisco quella del Tramater: niuna, a me sembra, dà una adeguata idea della Musica, o ci fa concepire di che sia capace fra uomini liberi ed incorrotti.

insegna la proporzione dei numeri.[1] Donde questa scienza ei figliuoli dei gentili uomini l' apprendevano, perciò che, senza essa, l' uomo non può perfettamente sapere nè Musica nè Astrolomia. La sesta scienza si è Geometria, la quale insegna le misure e le quantità de le cose.[2] E questa scienza apprendevano ei gentili, perciò che l'Astronomia[3] la quale insegna la quantità e la stanza del corso delle stelle, non può perfettamente essere saputa, senza Geometría. La settima scienza si è Astronomia, la quale ei gentili uomini apprendevano, acciò ch' ellino sapessero il corso delle stelle e 'l lor giudicamento, perciò che non voleano cominciare nulla cosa, ne nulla opera fuore di tempo, e specialmente opera di battaglia; e 'l tempo da dovere cominciare le cose si sa per la disposizione e per lo corso delle stelle. E con tutto che queste scienze, le quali sono dette, sieno chiamate franche e liberali, perciò che i franchi e i gentili uomini le soleano apprèndare, si sono ellino altre scienze, molto più nobili di quelle che sono dette, si come la scienza de la natura, la quale insegna a conósciare la natura delle cose, e siccome la scienza della Metafisica, la quale insegna e dà conoscienza di Dio e delli Angeli, per ragioni le quali sono trovate per ragione e per sottilità d' intendimento umano; e questa scienza è la più nobile e la più alta che sia trovata per intendimento umano o per natura. Ma la scienza della divinità, che l' uomo chiama Teología, è più nobile e più degna che tutte l' altre scienze: perciò ch' ella dona conoscimento di Dio e delli Angeli, non per ragioni nè per sottigliezze trovate per intendimento umano, ma per ispirazioni di Dio. Ed appresso dovemo sapere, che sono tre altre scienze, senza quelle che sono dette. La prima si è Ètica, la quale insegna all' uomo a governare sè medesimo;

[1] Purgotti la chiama *Quella scienza che insegna e dimostra le regole, mediante le quali si compongono e decompongono i numeri.*

[2] Chiamano i moderni geometria quella scienza che à per oggetto la misura dell' estensione.

[3] Les dimensions, dice Herschel, les distances et l'arrangement des grands corps que nous voyons se mouvoir dans l'univers, leur constitution physique et leurs influences réciproques, autant qu'il nous est permis de les concevoir à l'aide de l'observation et du raisonnement, sont l'objet des travaux de l'astronome. *Traité de l'Astron. trad. de l'angl. par A. Cournot*, ch. I, 11.

e la seconda si è la scienza la quale insegna a governare la famiglia, cioè Economica: la terza si è Politica, la quale insegna a governare le città e i reami. E queste tre scienze debbono apprèndare ei figliuoli dei re e dei prenzi e dei grand'uomini, sed ellino vogliono vivare in comunità, e sapere governare loro ed altrui. E dovemo sapere, che le leggi e i dritti, che sono dei fatti delli uomini, sono contenuti sotto la Politica, siccome la scienza della Medicina è contenuta sotto la scienza de la natura. Donde, contate tutte le scienze, di quelle che sono, manifesto è che la scienza della Teologia, siccome detto è, è la più degna e la più nobile. Chè, siccome Dio è signore e maggior di tutto, così la scienza di Teologia è maggiore e più nobile dell'altre. Donde ei cherici, che sanno questa scienza, debbono maggiormente essere onorati che li altri; ed appresso ciascuno die essere onorato, secondo che la scienza, ch'elli sa, è degna e nobile più l'una che l'altra. E perciò che ei figliuoli dei re e dei prenzi e dei grand'uomini debbono essere introdotti ed insegnati, acciò ch'ellino sappiano governare loro ed altrui, ellino debbono perfettamente sapere le scienze morali, cioè, per le quali l'uomo è bene costumato: perciò ch'ellino non possono intèndare molto sottilmente nell'altre scienze di filosofia; conciosia cosa ch'abbiano molto affare delle bisogne della città e del reame. E debbino sapere Grammatica e leggere e scrivere, acciò che alcune volte ellino possano fare ei loro fatti secreti, senza la saputa d'altrui. E debbono sapere alcuna cosa di Logica e di Rettorica, acciò ch'ellino ne sieno più sottili; ma principalmente, siccome dett'è, debbono sapere le scienze morali, cioè l'Etica, Politica, Economità, acciò ch'ellino sappiano governare loro ed altrui. E sed ellino debbono sapere alcuna cosa di Musica od altra scienza, si die essere in tanto quant'esse servano a'buoni costumi ed alle buone virtù. E sed elli avviene che i figliuoli dei gentili uomini non sapessero grammatica, ellino debbono avere le scienze morali volgarizzate in franciesco o in alcuno altro linguaggio, acciò ch'ellino sieno sufficientemente introdotti a sapere governare loro ed altrui.

CAP. IX. — *Nel quale insegna quale die èssare el maestro de' figliuoli de' gentili uomini, e massimamente quello de' re e de' prenzi.*

Siccome la ragione e lo intendimento die addrizzare la volontà e 'l desiderio dell' uomo, così il maestro die governare e dirizzare ei garzoni, e far loro avere due gran beni: ciò sono buoni costumi e buone virtù. Donde dovemo sapere che quelli che die essere maestro dei figliuoli dei gentili uomini, e specialmente dei re e dei prenzi, die avere in lui tre cose. La prima si è, ch' elli sie savio di scienza di filosofia; la seconda si è, ch' elli sia savio nell' opere umane e nelle cose che l' uomo die fare; la terza si è, ched elli sia di buona vita ed onesta. E dovemo sapere, che acciò che l' uomo sia savio di filosofia, e' li conviene avere tre cose: la prima si è, ched elli sia sottile, e sappia trovare per lui alcuno bene ed alcuna verità; perciò che, quelli che da sè non sa trovare alcuna cosa, ma solamente sa ricontare ei fatti d' altrui, elli è maggiormente raccontatore che insegnatore. La seconda cosa si è, che l' uomo intenda ei detti altrui. Chè siccome l' uomo à mistieri di compagnía, che l' aiti a vívare perfettamente; così l' uomo à mistiere d' udire e di vedere e di 'ntendere ei detti dei filosafi, acciò ch' elli possa avere perfettamente alcuna scienza. La terza cosa che 'l maestro die avere si è, ched elli sappia giudicare delle cose ch' elli truova per lo suo ingegno, e dei detti dei filosofi sed essi sono bene detti o male. E con tutto ch' ai figliuoli dei re non bisogni, ne non possano avere gran profondità di scienza, nientemeno conviene ch' elli abbiano buoni maestri, acciò che quello cotanto ch' ellino vogliono imparare, essi lo intendano [1] più leggiermente e più chiaramente da uno bene savio, che da un altro. Chè l' uomo dice in proverbio: che chi chiaramente intende, chiaramente favella, e che la dottrina dei savi uomini è leggiera. Appresso diremo che al maestro dei garzoni, acciò ched elli sia savio dell' opere umane, conviene avere quattro cose: la prima si è, ched elli conviene che sia rimembrante e

[1] Il Codice à: *intenderanno.*

abbia memoria delle cose passate, conciosiacosachè per esse si conoscano una gran parte delle cose presenti e dell'avvenire: donde ricordandosi delli altri giovani che sono passati, saprà meglio governare el presente, e guardarlo dai mali o dai peccati che li potrebbero avvenire. La seconda si è, ched egli conviene avere prevedenza de le cose avvenire, acciò ch'elli sappia e possa meglio guardare el garzone del male e méttarlo nel bene. La terza si è, ched elli sia conosciente ed avveduto, acciò che delle cose, ch'ánno dubbio, esso sappia prèndare el megliore, acciò ch'elli sempre insegni al garzone buoni costumi e buone scienze. La quarta si è, ched elli die sapere le condizioni dei garzoni, perciò ch'altrimente si conviene dire ad uno ch'ad un altro, ed altro modo si vuole a drizzare uno ch'un altro, secondo che sono le diversità dei garzoni e delli uomini. E perciò che molte volte le parole negl'insegnamenti non vagliono ne non bastano, e' conviene che l'uomo che die essere maestro, sia di buona vita, acciò che i garzoni ne prendano buono esempio, perciò che i garzoni sono mossi leggiermente a' diletti carnali ed ad istemperanza: donde quantunque e'lor fusse detto buone parole, sed ellino vedessero adoprare male, sì farebber ellino el somelliante. È di tanto, quanto ei re e i gentili debbono amare più ei loro figliuoli, di tanto lor debbono dare migliore maestro.

Cap. X. — *Nel quale insegna che l'uomo die insegnare a' fanciulli a parlare, e a vedere, ed a udire.*

Nel settimo libro della Politica il filosafo insegna, come l'uomo die governare ei garzoni[1] in parlare e 'n udire ed in vedere. E primieramente nel parlare che i garzoni peccano in tre maniere. La prima si è, in dire parole allegre e per sollazzo dei diletti delle femmine, ciò sono parole villane e disoneste; ed esse debbono essere molto riprese ai garzoni, perciò che per le vile parole l'uomo si diletta e si ricorda dei fatti, ed ánne volontà. Donde l'uomo dice comunemente che le villane

[1] *Fanciulli*, il C. R.

e le disoneste parole corrompono ei buoni costumi. La seconda cosa si è, che l' uomo die difèndare ai garzoni, ched ellino non mentano, perciò ch' essi vi sono leggiermente mossi a mentire e dir bugie e falsità. E ciò die l' uomo fuggire in ogne maniera, e seguire generalmente la verità, la quale fa molto da lodare. La terza cosa che l'uomo die difendere ai garzoni, ched ellino non dicano parole disappensate, chè i giovani, perciò ch' ellino sanno poco, ed ánno poco provato, dicono molte volte follia e lassano correre le parole sbalestratamente; e perciò essi debbono essere accostumati di pensare in quello che l' uomo lor dice, e non rispóndare molto tosto, acciò ch' ellino non dicano parola che sia da biasmare ne da riprèndare. Apresso diremo, come ei garzoni debbano essere ammaestrati nel vedere, e nelle cose ch' elli vedono. Donde primamente essi debbono essere ammaestrati di non vedere cose laide ne villane, perciò che i giovani ánno molto in memoria le cose ch' ellino veggono nella loro giovinezza, e ricordandosene sì vi sono mossi di leggiero a farle. Donde il filosafo dice, che non solamente debbono essere difese le cose corporali che sono villane e disoneste ai garzoni, ma ancora li die l' uomo ammonestare ch' ellino non veggano laida nè disonesta pintura, siccome se una femmina fusse dipinta ed intagliata nuda, l' uomo non la die mostrare a' giovani, perciò che, siccome dett' è, ei giovani sono mossi leggiermente a seguire ei loro malvagi movimenti. E die l' uomo ammaestrare ei garzoni, ched essi aprano e chiudano li occhi temperatamente e maturamente, perciò che i giovani imitando le cose, sì gli paiono tutte nuove, und' esso le desidera e vuole. E perciò che li paiono nuove, sì vogliono ogne cosa vedere, e quest' è sconvenevole e laida ai figliuoli dei gentili uomini, perciò che ne sono tenuti folli e di piccolo cuore, e mostrando e parendo che d'ogne cosa abbiano ammirazione e maraviglia: donde conviene ch' elli abbiano la maniera del vedere che noi avemo detto. Appresso diremo come l' uomo die ei garzoni apprèndare nell' udire. E dovemo sapere che i garzoni non debbono udire parole villane ne laide, perciò che, siccome dett' è, ellino s' inchinano di leggiero in fare le cose laide e disoneste. E somigliantemente lor die l' uomo

diféndare ch' ellino non odano parlare malvagia gente, ma ched essi odano ei savi e li onesti uomini, de' quali udirà senno e bontà.

Cap. XI. — *Nel quale insegna in quante maniere l' uomo può peccare in mangiare, e come e garzoni si debbono contenere.*

Ora diremo, che l' uomo può peccare en sei manicre nel mangiare, acciò che i garzoni ne possano essere ammaestrati. La prima si è, che alcuna gente, che mangiano troppo ratto, sì che non pare ch' ellino mangiono, ma ch' ellino lecchino; e questa maniera di mangiare è troppo laida e sozza, sì perchè l' uomo ne pare troppo ghiotto, sì perchè l' uomo non si può dilettare nella vianda, sì perchè *rende*[1] infermissimo il corpo, chè la natura à dati ei denti all' uomo, acciò ch' elli mastichi la vianda, perciò che 'l calore naturale la possa digestire; e questo il calore naturale non può ben fare, essendo la vivanda non masticata, perciò che non è leggiera a cuocere così come quella ch' è masticata, unde il corpo non à così il suo nodrimento. La seconda si è, che l' uomo non mangi troppo, però che 'l mangiare troppo fa danno al corpo ed all' anima. Chè, acciò che 'l corpo sia bene nudrito e sostenuto, e' conviene ch' elli abbia proporzione convenevole e naturale, intra la vianda e' l calore naturale che la die cuòciare; donde quando l' uomo mangia troppo, ed à tanto presa vianda che 'l calore naturale non la può cuòciare nè digestire, la natura non può allora il corpo nodrire ne sostenere. E somigliante l' anima n' ha danno, che ne perde la ragione in tanto, quant' ella non può adoperare il corpo ad onestà. La terza maniera si è, che l' uomo non mangi laidamente, chè molte genti sono, che non sanno mangiare com' uomini, ma come porci, e lerciansi ei panni laidamente della vianda; e cotal maniera è molto da biasimare e da riprèndare. La quarta maniera si è, che l' uomo die mangiare ad ora ed a tempo ordinatamente, chè mangiare innanzi l' ora pare una ghiottezza; e somigliantemente è molto nocevole al corpo, perciò che méttare vianda sopra vianda,

[1] Il Codice legge: *dè infermissimo al corpo.*

anzi che quella sia cotta, s'impedisce la digestione naturale, onde ne nascono molte infermità; donde quelli che vuole mantenere la sanità del suo corpo, non die mangiare, sed elli non à ismaltito quello ch' elli à mangiato di prima. La quinta maniera si è, quando alcuno chiere e vuole vianda più dilicata o più cara ched elli non s' avviene al suo stato ne alla sua condizione, perciò che questo è modo di ghiotti e d' uomini istemperati. La sesta maniera che l' uomo può peccare si è, che l' uomo cheggia e voglia la vianda molto sollecitamente e molto bene apparecchiato; chè, in povera ed in piccola vianda può l'uomo essere troppo curioso. Unde cotali uomini non pare che vogliano mangiare per vívare, ma che vogliano vívare solamente per mangiare. Donde, tutto non possa l' uomo insegnare nè fare l'uomo buono incontenente, si conviene che l' uomo apprenda a poco a poco tanto, che l'uomo sappia perfettamente bene operare nel tempo ch' elli die; perciò queste maniere di sopra dette debbono essere defese ai garzoni.

CAP XII. — *Nel quale insegna come l' uomo die insegnare a' fanciulli acciò che si sappiano portare avvenevolmente nel bere e ne' diletti delle femmine.*

Perciò che i garzoni sono leggiermente mossi a distemperanza ed alle cose distemperate, cioè nel mangiare e nel bere e nella lussurla, avendo detto del mangiare nel capitolo disopra, sì diremo in questo capitolo come ei garzoni si debbono astenere del bere e della lussuria, chè là dov' è el maggior pericolo die l' uomo avere più guardia. E dunque dicemo, che del troppo bere vino avvengono o possono avvenire tre mali. Il primo si è, che 'l vino si è caldissimo: donde per la sua troppa calidità, si smuove li uomini a distemperanza ed a lussuria, e perciò maggiormente si ne debbono guardare ei giovani, in quant' ellino sono nel tempo d' essere più caldi che i vecchi, acciò ch' ellino non siano istemperati nè lussuriosi. Il secondo male si è, che 'l troppo vino impedisce molto la ragione e lo 'ntendimento, per li fumi che montano nel capo, ei quali turbano la testa e 'l cervello, secondo che l'uno l' à più fiebole ch' un altro. E perciò che i garzoni l' ánno più

fiebile che li uomini di più tempo, l'uomo lor die difendere ch' essi non bevano troppo vino. Lo terzo male si è, che per lo troppo vino nascono battaglie e mischie, sì perch' esso toglie la ragione, donde l' uomo dice parole che non si convengono contra altrui, sì perchè 'l vino riscalda, donde l' uomo ne diventa più iroso e più vigoroso, e dell' ira, colà ove l'uomo non à paura, nasce tosto mischia e briga. E perciò ei garzoni debbono essere molto guardati, ch' ellino non bevano troppo vino. Appresso dovemo sapere, che i padri o maestri debbono molto guardare ei garzoni, acciò ch' ellino non usino lussuriare. E di questo avemo detto le ragioni indrietó nella prima parte di questo secondo libro, perciò che la lussuria è nata da la ghiottoneria, e 'n neuno modo può l' uomo usare lussuria, che non sia troppo rio e sconvenevole, se non per matrimonio; e perciò, quando ei maestri e' padri veggono ch'essi non possono bene sostenere alcuno garzone di lossuria, ellino il debbono ammogliare, ed abbreviare il tempo, secondo ch' a loro pare che si convenga.

CAP. XIII. — *Nel quale insegna come i garzoni si debbono contenere nelli diletti del corpo.*

Noi provaremo per due ragioni, ch' ei garzoni debbono avere alcuno isbattimento ed alcuna ricreazione: la prima si è, che 'l pensiero umano non può istare ozioso, donde, quando l' uomo non si giuoca ne non si sbatte, elli à molte volte pensieri villani e disonesti, donde elli è buono che l' uomo si sollazzi e si sbatta alcuna volta secondo ragione. La seconda si è, che nessuno uomo può continuamente lavorare e adoperare in acquistare il fine al quale elli intende, anzi conviene ch' elli abbia alcuno riposo ed alcuno ricreamento. E perciò ei giuochi e i sollazzi sono molto utili, quando elli sono onesti e secondo ragione, perciò che confortano la natura umana a fare l' opere ched elli die, o ch' elli intende a fare. E perciò l' uomo non die difèndare nè vietare ai garzoni tutti e sollazzi nè tutti ei giuochi, ma solamente quelli che sono disonesti e villani. Appresso diremo come ei garzoni debbono essere ammaestrati a muovere le loro membra saviamente: onde noi

vedèmo che i savi uomini si muovono in tal modo, che l'uomo non vede in lui orgoglio nè follia, nè folle pensiero, nè distemperanza. Donde l'uomo die ammaestrare ed essere ammaestrato di non muòvare membro ch'elli abbia, se non proprlamente a quello che la natura l'à ordinato: perciò ch'elli è gran follia di tenere la bocca aperta, quando esso vuole udire un altro favellare, perciò che l'uomo non ode per la bocca. E somigliantemente è gran follia e disonestà, che quando l'uomo vuole parlare, ch'elli istenda troppo ei piè e la coscia, od alcuno altro membro, o ched elli faccia cosa la quale non sia ordinata alla parola dell'uomo, chè l'uomo non favella con la mano nè col piè, ma colla bocca. E perciò mutare le mani o' piè o le spalle, od altro membro il quale non sia ordinato all'opera ched e' fa, o viene da grande orgoglio, o viene da folle pensiero o da alcuno altro vizio. Appresso diremo come ei garzoni si debbono contenere nel vestire. E perciò dicemo, che l'uomo vuole gli adornamenti delle robe per tre cose; ciò sono o per avere diletto, o per avere onore, o per avere utilità. E se l'uomo vuole le robe per avere diletto, l'uomo le chiere morbide e delicate; e se l'uomo le vuole per utilità, l'uomo le chiede calde o fredde, secondo che 'l tempo richiere; e se l'uomo le chiede per avere onore, l'uomo le chiere belle ed avvenevoli, secondo il suo stato e la sua condizione. E dovemo sapere, che a volere robe troppo dilicate e morbide è molto da riprèndare per due ragioni. La prima si è, che quelli che ciò vuole è distemperato, e non pare uomo vigoroso, anzi pare uomo femminino e molle, e inchinasi volentieri all'opere de la lussuria. La seconda ragione si è, che quelli che vuole le robe troppo morbide e dilicate, elli pare che rifiuti l'arme, le quali sono dure ed aspre a portare, dond'elli doviene pauroso. E perciò quando ei garzoni sono in tempo di potere sofferire alcuna fatica, l'uomo li die ammaestrare ched ellino nè vogliano nè cheggano robe troppo dilicate nè morbide: ond'ellino abbiano puoi paura di portar l'arme. E dovemo sapere, che secondo ei diversi tempi, e i diversi aggi, e le diverse complessione, l'uomo die chiedere robe e vestiture diverse, per l'utilitade del corpo. Donde noi vedemo che le femmine, che sono molto flemmatiche, ed ánno

la complessione molto spessa, elle sofferano meglio il caldo e 'l freddo, che non fanno gli uomini. E ciò è ch' elle non ánno tanti peli, quanto li uomini. E se l' uomo chiere robe per avere onore, l' uomo die riguardare le costuma del paese e la condizione della persona, e secondo questo l' uomo die fare robe belle e convenevoli.

Cap. XIV. — *Nel quale insegna come in giovanezza l' uomo die schifare le malvagie compagnie.*

Appresso diremo che compagnia ei giovani debbono avere; e potemo provare per quattro ragioni ch' ellino si debbono molto guardare da ria e da malvagia compagnia. E la prima, che per natura ei garzoni ánno il corpo molle, e per la mollezza di loro l' anima segue volentieri la complessione del corpo. E perciò ellino si conformano volentieri e di leggiero a' costuma ed alle maniere di coloro con cu' ellino usano, siccome la cera che riceve più leggiermente la 'mpronta del suggello, quand' ell' è calda e molle, che quand' ell' è dura; e perciò die l' uomo in giovanezza molto ischifare malvagia compagnia. La seconda ragione si è, che l' uomo in gioventudine naturalmente s' inchina volentieri a malfare, ed a seguire ei malvagi movimenti dell' anima;[1] donde, siccome l' uomo ch' è apparecchiato d' avere male,[2] per la sua mala disposizione del corpo si die guardare d' ogne contrario, acciò che 'l male non li venga; così il giovano, perciò ch' elli è apparecchiato a seguire ei malvagi movimenti dell' animo si die guardare e cessare ogne malvagia compagnia, acciò ch' elli no i segua. La terza ragione si è, che li uomini, mentre ch' ellino sono giovani, amano maggiormente di vivere in compagnia che in altro tempo, e maggiormente amano ei loro compagni, ch' ellino non fanno quand' ellino sono vecchi: donde per lo grande amore ch' ellino ánno nei loro compagni, ellino apprendono volontieri e di leggiero ei loro costumi, e le loro maniere; e perciò l' uomo die molto defendere ai giovani, ched ellino

[1] *Animo*, Cod. Ricc.
[2] Il Cod. avea: *ma per sua ec.*

non usino con male genti. La quarta ragione che i giovani, siccome noi avemo detto dinanzi, credono quello che l' uomo lor dice molto leggiermente, ed anco non ánno perfettamente l' usaggio di ragione: donde s'elli usano con mala compagnía o con mala gente, ellino crederanno che i diletti del corpo contra ragione sieno buoni e da seguire, sì come ei loro malvagi compagni lor diranno, e perciò è molto da schifare, a' giovani le male usanze.

Cap. — XV. *Che guardia l' uomo die avere de' figliuoli da che sono nati, insino a' sette anni.*

Il filosafo, nel settimo libro della Politica, tocca sei cose che l' uomo die fare a guardare ei garzoni, puo' ch' ellino sono nati fino ai sette anni. La prima cosa si è, che quand' ellino sono nati di nuovo, l' uomo li die nudrire di latte, perciò che la natura del latte è molto convenevole ai citoli piccolini, e somigliantemente l' uomo li die nudrire fino a li sette anni di vianda molle ed umida: perciò che cotali viande nodriscono leggiero. E s' elli avviene che 'l garzone sugga altro latte che quello della madre, e' conviene che l' uomo iscelga balia, la quale abbia somigliante complessione a quella de la madre del fanciullo, perciò che 'l latte della madre li è maggiormente convenevole ched altro latte: donde come più si può trovare di somigliante complessione la balia alla mamma del fanciullo, di tanto è ella migliore. La seconda cosa che l' uomo die fare, per guardare ei fanciulli, si è, ched elli non bevano vino, mentre ch' ellino suggono il latte, perciò che ne possono avvenire molte malattie, donde alcuni dicono, che se' garzoni bevono vino nel tempo ch' ellino suggono, essi sono disposti da dovenire malati molto leggiermente. La terza cosa si è, che l' uomo die accostumare ei cítoli a sostenere freddura per due cose, l' una per la sanità del corpo, l' altra per l' opere della battaglia, acciò ch' elli possa meglio sostenere l' arme; chè 'l freddo costrigne le membra e l' afferma. Donde il filosafo dice, ch'elli era costume, in alcuna nazione, che l'uomo ba-

gnavano e 'ntingevano[1] in acqua fredda, quando ellino si fasciavano, acciò ch' ellino ne fussero di più forti. La quarta cosa si è, che l' uomo die accostumare ei fanciulli ad alcuna fatica ed alcuno travaglio convenevole, perciò che l' è utile e fa loro quattro beni. Il primo si è, ched elli fa più sano il corpo. Il secondo si è, che se i garzoni s' accostumano ad alcuno travaglio convenevole e temperato, ellino n' avranno il corpo più avvenevole e più leggiero, che, non accostumandosi sarebbero gravi e pigri. Il terzo si è, che 'l travaglio temperato e convenevole fa meglio cuòciare la vianda nello stomaco: donde la natura nodrisce meglio e cresce il corpo dell' uomo. Il quarto bene si è, che la fatiga o'l travaglio convenevole e temperato, conforta e afferma le membra dell' uomo, siccome ciascuno ispruova a se medesmo, che affatigandosi un poco elli n' è più forte. Donde il filosafo loda tanto il travaglio, ch'elli dice, che sì tosto come il fanciullo è nato, l' uomo li die fare alcuna cosa od alcuno giuoco, a ciò ch' elli si muova e s' affatichi. La quinta cosa si è, che l' uomo lo die fare giocare e sollazzare convenevolmente, acciò ch' ellino s' affatichino, e sì tosto com' ellino cominciano ad intendere, l' uomo lor die dire alcune favole, e contar loro belle canzoni ed oneste: e perciò ch' ellino non possono sostenere dolore nè tristezza, che non lor sia troppo nocevole, l' uomo lor die dare alcuno diletto onesto e non nocevole. La sesta cosa si è, che l' uomo lor die difèndare il piágnare, e in piagnendo farli ristare; perciò che 'l filosafo dice, che quando ei fanciulli piangono, ellino mettono fuori la lor lena e lo loro ispirto: donde quando l' uomo gli fa ristare, ellino ritengono cioè la lena e lo spirito, e quello cotale ritenere dà forza, e perciò l' uomo gli die fare ristare, quand' ellino piangono.

Cap. XVI. — *Che guardia l' uomo die avere de' fanciulli da sette anni fino a quattordici.*

Da che noi avemo detto, come l' uomo die guardare ei fanciulli infino ai sette anni, noi diremo che guardia e che cura

[1] Che l' uomo bagnava e' fanciulli in acqua fredda quando si fasciavano. C. R.

l'uomo ne die avere da sette infino a quattordici. E perciò che molti garzoni sono, ch'ánno più forza in dodici anni e più senno, che molti non ánno in sedici o in diciotto, noi non ne potremo dare la dritta regola nè 'l certano insegnamento: donde conviene che rimanga nella dispensazione del suo maestro che 'l die governare ed introducere, secondo ch' elli crede che buono gli sia. Ma si dovemo sapere, che dai sette anni fino ai quattordici l'uomo die apprèndare ed insegnare ai garzoni tre cose. La prima, acciò ch' elli abbiano il corpo bene disposto e sano. La seconda, ch' elli abbiano la volontà buona e bene addrizzata. La terza, ch' elli abbiano buono intendimento e bene ordinato. Ed acciò ch' elli abbiano il corpo bene disposto e sano, e' conviene che, dai sette anni infino ai quattordeci, ellino s' accostumino a maggiori fatiche ed a maggiori travagli che da inde indrieto. Donde il filosafo dice, che l'abbracciare l'un fanciullo coll'altro e somiglianti fatiche, sono propi travagli dei fanciulli. E somigliantemente dice, che dai sette anni infino ai quattordici e' garzoni si debbono molto guardare di gran travagli e di gran fatiche, acciò che 'l loro accrescimento non sia impedito. Ed acciò ch'ei fanciulli abbiano buona volontà e dritta, l'uomo gli die introducere a fare l'opere delle virtù. Donde il filosafo dice, ch' elli è pessima cosa a non accostumare ei fanciulli a l'opere della virtù, e di guardare le buone leggi del paese. E perciò che dai sette anni innanzi, e' fanciulli cominciano a desiderare, e non ánno l'usaggio della ragione, l'uomo die avere maggior guardia, acciò ch' elli abbiano buona volontà e buono desiderio, che acciò ch' elli abbiano savio intendimento; perciò che l'uomo non può avere buona volontà nè bene ordinato, sed elli non à ei suoi desiderii e' suoi movimenti d' animo bene temperati, perciò che da malvagi movimenti e dai malvagi desiderii si muovono le disordinate volontà. E dovemo sapere, che quelli che vuole attemperare ei malvagi desiderii dei fanciulli, elli die molto guardare là 'v' ellino maggiormente peccano; perciò che ciascuno che fa male, fállo maggiormente e principalmente in una cosa od in due, là 'v' ellino veggono la maggior malattia, ine pónare il migliore impiastro, e quando dolce e quando amaro, secondo che si conviene a la 'nfermità. Ma tuttavia il

loro principale peccato si è la distemperanza, e perciò d'essa si debbono maggiormente gastigare. E con tutto che dai sette anni fino ai quattordici, l'uomo debbia principalmente intendere acciò ch' ei garzoni abbiano buona volontà e bene adrizzata e bene temperata, tuttavia l'uomo lor può fare imprèndare Grammatica e Logica, le quali sono vie all'altre scienze, acciò che quando ellino vengono in più tempo, ellino possono avere l'altre iscenze, acciò ch' elli abbiano senno e bontà in loro.

CAP. XVII. — *Che guardia l' uomo die avere da quattordici anni innanzi.*

Appresso diremo che dai quattordici anni innanzi, l'uomo die intendere principalmente ad insegnare ai garzoni tre cose. La prima si è, ch' elli abbiano il corpo bene disposto e bene accostumato. La seconda si è, ch' elli abbiano il loro desidèro bene temperato e bene addrizzato. La terza si è, ch' ellino sieno sani ed abbiano il loro intendimento illuminato di scienza. Ed acciò che 'l corpo sia bene disposto, l' uomo die insegnarli a cavalcare, ed a portare la lancia e lo scudo, ed a fare l' altre opere che appartengono a l' arte de la cavallaría, acciò che, quando il garzone vene nel tempo dei diciotto anni, elli possa sofferire il cavalcare, e fare l' opere del cavaliere. E ciascuno à 'l corpo bene disposto, quand' elli può fare e compire quello ch' appartiene a l' opere della cavallaría. E ciò non può l'uomo ben fare, senz' essere accostumato di sofferire gran travagli e forti. E perciò che coloro, che vogliono vivere in comunità, e' lor conviene combattere alcuna volta, per difèndare loro e la loro terra e 'l bene comune, e' lor conviene essere accostumati ai travagli ed alle fatiche, acciò ch' ellino possano difendersi e vinciere ei loro avversari. Appresso diremo come ei garzoni, di quattordici anni in suso, debbono essere ammaestrati, acciò ch' elli abbiano buona volontà e dritta. Donde dovemo sapere che i giovani peccano in due maniere, puoi ch' elli ánno passati ei quatordici anni. La prima si è, che dai quattordici anni innanzi; perciò ched ellino cominciano ad avere

l' usaggio della ragione, più 'nanzi ch' ellino non l' ánno avuta; e' lor pare ched ellino debbiano essere signori, dond' essi 'n orgogliscono, e non vogliono essere suggetti a persona. La seconda si è, che dai quattordeci anni innanzi ellino sono troppo ardenti dell' opere della lussuria. E perciò che l' uomo die mettere maggiormente rimedio colà dove elli vede 'l maggiore pericolo, e' conviene che i giovani sieno gastigati, ched ellino non sieno orgogliosi e disubbidienti, e temano ed ubbidiscano ei loro padri e' vecchi. Donde il filosafo tocca tre ragioni, per le quali ei conviene che i garzoni ubbidiscano ei loro padri e anco ei vecchi uomini. La prima si è, ch' e' loro padri non debbono comandare ai loro figliuoli se non il loro bene, e ciascuno die ubbidire a colui che sa che non li comanda se non il suo proprio bene. Donque ei figliuoli debbono essere ubbidenti ai loro padri. La seconda si è, che i garzoni, quand' ellino sono giovani, debbono ubbidire ei loro padri per dare esemplo, acciò ch' ellino sieno ubbiditi dai loro figliuoli quand' ellino verranno nel tempo d' averli, o ch' ellino gli avranno. La terza ragione si è, che come nessuno non è buono maestro, sed elli non è stato buono discepolo, così nessuno non sarà buono signore, sed elli non sarà stato buono suggetto. E dunque, acciò che quando ellino verranno in più tempo, ellino sappiano bene signoreggiare, e' conviene ch' ellino ubbidiscano e sieno suggietti ai loro padri ed ai vecchi uomini. E perciò l' uomo die molto gastigare ei giovani, ch' ellino non sieno orgogliosi, ed ubbidiscano a coloro che lor comandano il loro bene propiamente. Ed appresso l' uomo die molto gastigare ei giovani, ch' ellino si guardino dalle femmine, se non da tutte da ciascuna, se no da la sua propria moglie. Ed appresso l' uomo die molto insegnare ai giovani, acciò ch' ellino sieno alluminati di scienza, e specialmente delle scienze morali, per le quali l' uomo sa governare sè ed altrui. E nel modo il quale è detto, die l' uomo insegnare ai giovani dai quattordici anni fino ai ventidue o ventitre o ai ventisette. E se l' uomo domanda, com' essi si debbono governare da inde insù, noi diremo che dai ventisette anni innanzi l' uomo à quasi la sua perfezione, e perciò non ánno mestieri di maestro. Ma noi n' avemo sufficientemente parlato nel primo

libro, come l' uomo si die reggiere acciò ch' elli si mantenga secondo legge e ragione.

Cap. XVIII. — *Che li padri non dieno insegnare a' figliuoli uno medesimo travaglio di corpo.*

Conciosiacosachè noi avemo detto, che 'l travaglio e la fatica convenevole sia buona a la sanità, di ricapo dicemo che ogne uomo, che vuole vivere in comunità, conviene che s' accostumi e che s' eserciti in alcuna fatiga o in alcuno travaglio. E specialmente a quello dell' arme, perciò che molte volte bisogna che l' uomo l' usi in defensione di sè e della sua terra, per lo bene del popolo, acciò che l' uomo le porti più leggiermente e meglio. Ma non conviene che tutte l' usanze dei travagli sieno comuni ad ogne persona; perciò che 'l travaglio e la fatiga addura la carne, unde impedimentisce la sottilità dello intendimento. Ei re ei prenzi, e quellino che debbono sapere le scienze, debbono maggiormente amare d' esser sottile, acciò ch' elli sappia la scienza ed avere la carne molle che averla dura, acciò ch' elli sia battagliere; chè a bene intèndare ed a bene conósciare verità, elli conviene che l' uomo abbia la carne molle, la quale vegna di buona complessione. E die il re maggiormente intèndare e[1] volere esser savio, che battagliere, perciò che nella battaglia il re ne 'l prenze non vale più che un altro uomo, quant' è per forza, ma per lo senno e' li conviene valere ed avere più che tutto 'l popolo; perciò che tutta la gente e tutto il popolo può fare piccolo fatto o piccola opera, s' ellino non sono ammaestrati da alcuno altro maggiore: ma quand' ellino sono bene ordinati, per senno d' alcuno loro maggiore, mosso per elezione o per altro modo, ellino[2] possono fare molte gran cose e grand' opere. Donde perciò che i gentili uomini debbono maggiormente intendere alle scienze ed al senno, ch' a combáttare, e' non conviene ch' ellino s' affatichino tanto, che la loro carne ne 'nduri, acciò che 'l loro intendimento ne sia impedito, ma niente meno ellino si debbono affaticare e tra-

[1] *Intèndare a volere ec.* C. R.
[2] Il Cod. *non possono.*

vagliare convenevolmente, ma meno che li altri, che non intendono alla scienza, acciò che, se lor venisse a bisogno, ch' ellino non sieno pígheri nè paurosi a difendere il loro reame. Ma debbonsi affaticare in travagliare quelli che debbono e vogliono sapere le scienze e lèggiare e istudiare, acciò ch' ellino le possano avere perfettamente; e li altri che non intendono a scienza debbono maggiormente esercitarsi intorno all' arme, acciò ch' ellino si possano valere alla città ed al reame. E perciò che i re ei prenzi debbono governare altrui, elli conviene ched essi ischifino la pighertà e la paura e i malvagi costumi, acciò ch' ellino possano intèndare alle scienze morali, ed usare la fatica e 'l travaglio in ciò; e nell' arme usarle ed esercitarvisi alcuna volta, acciò ch' elli non ne doventi pígaro nè pauroso a difendere il suo reame e le sue terre, per paura di méttarsi l' arme.

Cap. XIX. — *Che cosa uno uomo die difèndare a le figliuole, ch' elle non ballino, nè vadiano, nè stieno troppo ne le piazze.*

Puoi che del matrimonio nascono figliuoli e figliuole, e noi avemo detto dei figliuoli, noi diremo delle figliuole, come l' uomo le die governare. E primamente provaremo per quattro ragioni, che l' uomo non die lassare andare le femmine molto correre, nè andare attorno per la contrada nè per le rughe. La prima ragione si è, che l' agio fa ladrone, siccome dice il proverbio; donde l' uomo die guardare ciascuna persona, ch' elli non v' abbia agio di far le cose ched e' farebbe leggiermente. E dunque, se l' uomo non die avere agio di far male, ched à senno ed intendimento, maggiormente die essere tosto e vietato l' agio alla femmina, che non à tanto, quanto l' uomo, del senno nè della ragione. E come l' uomo o la femmina à meno senno, di tanto siegu' elli più leggiermente ei diletti del corpo; donde, acciò che la femmina non abbia agio d' usare lussuria, essa die essere guardata di non andare troppo attorno; e ciò si disavviene maggiormente alle pulcelle. La seconda ragione si è, che quando le femmine s' accostumano molto d' andare per le rughe e per le vie, elle doven-

tano più sicure delli uomini, dond' elleno sono meno vergognose e quasi nè mica vergognose. E tolta la vergogna alla femmina, ella non lassa nessuno o punti mali affare, che 'l maggior bene che sia nella femmina si è l' essere vergognosa, che per le vergogna ella lassa molti mali a fare ch' ella farebbe volentieri; chè la vergogna è così alla femmina, come il freno al cavallo; e perciò l' uomo die guardare e difèndare alla femmina, ch' ella non vada attorno, acciò ch' ella non perda il freno della vergogna. La terza ragione si è, che se le femmine non usano, ne non bazzicano nè di favellare nè di conversare colli uomini, elle ne sono più salvatiche da loro, und' esse s' inchinano più malagevolemente a fare l' opere della lussuria, e possono meglio guardare la loro castità. E sed elle vanno fuori attorno e bazzicano e favellano colli uomini, elle caggiono leggiermente, siccome noi vedemo le bestie domestiche che si lassano menare e tastare per la costumanza e per l' usanza ch' elli ánno colli uomini; così le femmine, per l' usanza ch' ell' ánno colli uomini, si lassano toccare, e caggiono troppo leggiermente, donde l' uomo lor die difendere ch' elle non vadano attorno. La quarta ragione si è, che, se la femmina va molto attorno, ella è tenuta disonesta e non leale, e leggiermente per alcuna miratura o per alcuno semblante può nascere un gran male, dai fratelli o dal marito, contra alcuno che la mirasse o ch' avesse per pregio d' usar con essa; e perciò generalmente ciascuno uomo die avere guardia che la femmina non vada molto attorno. E maggiormente lo debbono avere ei gentili uomini, per quanto potrebbe e sarebbe maggiormente e più pericoloso, se le loro femmine non fossero buone e leali e tali chent' elle debbono essere.

Cap. XX. — *Che le figliuole de' re e de' prenzi, ne di ciascuno altro uomo, non debbono stare oziose.*

Il filosofo nel primo libro della Retorica dice, che le femmine sono molto da lodare quand' elleno amano di fare e fanno alcuna opera onesta e bella: donde le femmine di ciascuno uomo, e medesimamente quelle dei re e dei prenzi, si

debbono esercitare e fare alcuna opera onesta; e questo potemo provare per tre ragioni. La prima si è, che 'l filosafo dice, che la vita umana non può durare, senza alcuno diletto: donde così come li uomini debbono intèndare, e fare le cose che apartengono al governamento della casa sua ed a alcuna altra scienza od opera buona ed onesta, acciò ch' ellino non sieno oziosi nè indarno; così le femmine si debbono esercitare e fare alcuna opera buona e onesta, per avere ricreazione e diletto onesto; e tanto maggiormente,[1] quanto le femmine, ch' ánno meno senno e meno intendimento, possono più leggiermente cadere e caggiono in malvagi pensieri ed in malvagie opere, stando oziose, che li uomini. La seconda ragione si è, che le femmine ne ispecialmente le pulcielle stanno il più del tempo in casa, e non intendono a fare l' opere che appartengono a la comunità tutta, nè a drizzare il populo, nè a fare il bene della città: donde, perciò che 'l pensiero umano non può istare ozioso, sì tosto come l' uomo o la femmina non pensa o non adopera alcuna buona cosa, elli è bisogno ch' elli pensi e adoperi le villane cose e le laide. E perciò che la femmina à meno a fare nella casa, che l' uomo non à fuore; ed anco perciò ch' ella cade più leggiermente in mali pensieri e 'n male opere; e' conviene maggiormente ch' ella faccia alcuna opera onesta, acciò ch' ella non stia più oziosa, che l' uomo. La terza ragione si è, che quando le femmine intendono a fare alcuna opera buona e onesta, elle fanno alcuna utilità, e sono molto da pregiare, e i mariti l' amano

[1] In Italia, ordinariamente, difettosa è quella parte di educazione che a coltivare il cuore e la mente delle fanciulle intende; chè mentre in provincia per troppa materialità, nelle città maggiori per mollezza e superficialità si pecca. Qua vogliono ed allevano le così dette *donne da casa*, là quelle lievi figurine che balbettano il francese, e delirano per la moda. Il tipo delle prime riscontriamo nelle massaie dei nostri contadini; tono della vanità e leggerezza delle francesi le seconde, con questo che le une pregevoli per bontà di cuore, non immuni da pregiudizi, le altre ancor troppo spregiudicate. In questa età scarseggiamo di quelle donne, che a distinguer dalle dette, chiamerei *da famiglia*, quelle ornate donne cioè, le quali oltra 'l sapere tenere a sesto la casa, sanno, che più monta, la lor prole con saviezza allevare; e senza essere letterate, chè ogn' uom sa quanto rare quelle, che nelle lettere eccellenti, ottime madri riescano, ciò non pertanto di una certa cultura, i di cui limiti non è qui luogo a fermare, si fregiano, a una madre civile, non men che l' arte dell' ago necessaria, e di questa assai più profittevole alla società.

più, ed ànno il loro pensiero più saldo e più fermo all'opere della castità. E perciò ciascuno uomo die difèndare alle suo femmine ch'elle non ne stiano oziose; ma che sempre adoperino opera onesta. E, se l'uomo dimanda quali opere e conviene o s'addà alla femmina, noi dicemo che in ciò si vuole parlare secondo la diversità delle persone, ma tuttavia il tessere, il filare e opere di seta, paiono che sieno opere convenevoli a la femmina. E s'elli fusse alcuna femmina, sì alta o sì nobile, ch'a lei non si convenisse nè tessere nè filare nè opera di seta, o per la dignità di lei o per lo costume del paese, sì le die l'uomo fare lèggiare alcuno libro o imparare alcuna scienza utile, acciò ch'ella non stésse oziosa, perciò che nulla cosa è sì pessima come di stare oziosa a la femmina.

Cap. XXI. — *Che ciascuno uomo die insegnare a le sue figliuole che elle sieno piane, ed agevoli ed avvenevoli.*

Ora proveremo per tre ragioni, che ciascuno uomo die insegnare ed ammaestrare le sue figliuole, acciò ch'elleno parlino poco e pianamente. La prima ragione si è, che se le femmine si tacciono e favellano poco, elle si rendono meno familiare alli uomini. Donde e' pare alli uomini, che la femmina sia troppo di maggiore affare, und'esso ne l'ama più. Donde il filosafo dice, che 'l poco favellare, alla femmina, l'è troppo bello adornamento. E favellando la femmina poco e secondo ch'ella die, l'uomo ne l'ama di più, essa ne pare più bella e più piacevole; perciò che quanto l'uomo ama la cosa più, di tanto li pare più piacevole. Donde l'uomo die insegnare alla figliuola di poco favellare, acciò che, quando l'à maritata, ch'ella ne sia più amata, essendone più piacevole e di maggiore affare. La seconda ragione si è, che l'uomo favella saviamente, perciò ch'elli à senno e ragione. E come meno à l'uomo o la femmina di senno e di ragione, tanto più favella follemente. E perciò che la femmina non à perfetto senno nè ragione, specialmente la pulciella, perciò ch'è più gióvana, l'uomo la die molto ammaestrare ch'ella favelli poco, acciò ch'ella non favelli male nè follemente. E in fra l'altre cose, che più fa, acciò che l'uomo e la femmina non

favelli follemente, si è pensare e disaminare diligentemente alla parola che l' uomo vuol dire; donde l' uomo die accostumare di pensare, le figliuole, alla loro parola, sì ch' elleno non favellino male, s' elle pur favellano, che tutto non dicesse la femmina parole laide ne villane ne sconcie, sì non die molto favellare; chè noi vedemo, che le femmine troppo favellanti sono troppo dispiacevoli. La terza ragione si è, che sì come le femmine per la difalta del senno è della ragione; ch'elle ánno, loro favellano semplicemente parole di poco senno, così possono elleno leggiermente dire cose, che tornano ad odio ed a tenzone simigliantemente. E perciò conviene ch' elle molto sieno gastigate ed ammaestrate in pensare quello ch' elle dicono, acciò che le non sieno tenute folli nè pazze, nè ch' elleno non dicano cosa che possa commettere odio nè nimistà infra le genti; somigliantemente si debbiano guardare le femmine, ch' elle non dicano cose da garrire, perciò che quando elleno cominciono, elle non se ne sanno mai ristare, perciò che non ánno in loro perfetto usaggio di ragione.

PARTE TERZA.

DELLA CASA E DEI SERVI.

Cap. I. — *Ca insegna, che l' uomo die diterminare e parlare delle cose, donde la vita umana può esser sostenuta, volendo governare la sua famiglia e la sua casa.*

In questa terza parte del secondo libro noi intendemo di dire, come l' uomo die governare la sua famiglia. E con questo diremo delle cose che guardano la vita umana, siccome dei casamenti. Quali casamenti ei re ei prenzi debbeno avere, e ciascuno altro uomo, e come ellino si debbono mantenere nelle loro riccheze e nelle loro possessioni. E che noi ne doviamo parlare di queste cose dinnanzi dette, noi il potemo

provare per due ragioni. La prima ragione si è, che le ricchezze di denari, e le casamenta sono acciò che l' uomo abbia la sufficiente vita. E perciò che noi intendemo di dare arte e conoscienza, come il signore debbia e sappia governare la sua casa a ben vivare sufficientemente, e' conviene che noi parliamo delle casamenta e delle possessioni e dei denari, per le quali cose quelli della casa sono sostenuti. La seconda ragione si è, che siccome colui, che vuole prendere [1] arte dell'opere che appartengono al fabro, e' conviene ch' elli parli dell' ancudine e del martello e delli altri istrumenti che à ciò s' avvengono, così colui che vuole dare arte e conoscenza del governamento della casa, e' conviene ch' elli parli e dia conoscenza delle casamenta e de le possessioni e dei denari che sono necessari a sostenere la vita umana. E perciò noi volemo insegnare, come l' uomo die governare la sua famiglia secondo legge e ragione.

Cap. II. — *Nel quale insegna che il dificio delle case e dei palazzi dei re e dei prenzi, e di ciascuno altro uomo, die esser fatto sottilmente ed in buon dire.*

Volendo noi dire che case e come fatte ei re e i prenzi debbono avere, si dovemo sapere che uno ch' ebbe nome Palladio dice, nel libro de la lavoriera, che ai casamenti fare l' uomo die mirare due cose: l' uno si è, che 'l casamento sia bene e sottilmente fatto, l'altro si è, ch'elli sia fatto in buon'arie ed in temperata. E che le casamenta debbiano essere grande e belle e sottilmente fatte, noi il potemo provare per tre ragioni. La prima si è, che i re ei prenzi debbono essere di grandi spese e di grand' affare, e perciò conviene ch' elli abbiano belle case e maravigliose. E gli altri uomini debbono avere belle e grandi case, secondo il loro estato. La seconda si è, che quando il popolo vede che 'l prenze fa grandi ispese e grand' opere, e gran casamenta e forti, esso n' à grande meraviglia, e smuovesi meno contro di lui: perciò che vedendolo di così grande affare, elli crede ch' elli sia sì forte che persona nol possa assalire nè distrùggiare; donde ciascuno si guarda

[1] *Dare arte* C. R.

di muòvare cosa che sia contra a la sua volontà, cioè del prenze, o a la sua dignità. Ne non debbono ei re nè i prenzi fare gran casamenta ne forti per vanagloria ne per vantanza, ma debbonli fare a ciò che 'l popolo non gli abbia in dispetto, e che 'l popolo s' ei volesse assalire, ch' ellino si possano difèndare. La terza ragione si è, che là dove elli à molte ricchezze, si die avere molte genti che le mangino e che le spendano. Donde, perciò ch' ei re ei prenzi ánno grande abbondanza di ricchezze, ellino debbono avere grande moltitudine di gente e di fanti. E perciò debbono avere grandissime casamenta e belle e di grande affare, acciò che la sua gente vi cappia dentro. E somigliantemente noi potemo conósciare per tre cose in quale aire noi dovemo fondare e fare le casamenta. La prima si è, che l' aire ch' è nelle valli cupe è 'nfermo e rio; e la ragione si è, che siccome noi vedemo l' acque che non corrono, ma stanno quiete, esse putono e doventano grosse, così l' aire in sendo rinchiusa intra le valli ed avendo le montagne dintorno, perciò che non può essere menata nè purificata dal vento, doventa grossa e puzzolente ed inferma e ria, unde in tal luogo non è buono fare casamenta. La seconda cosa, che l' uomo die guardare nell' edificare si è, che là dove esso edifica, e' non vi sia l' aire oscura, ne non vi sia fango nè fiumi d' intorno che gettino fumo, perciò che in cotale luogo l' aire non è sano. Ma quanto l' aire è più chiara e più pura, tanto è migliore. La terza cosa a che l' uomo die guardare, si è, alli uomini che vi stanno o che vi sono stati, cioè colà du' élli vuole edificare, sed elli ánno bel colore, cioè rosso o giallo o pallido, e sed elli ánno buona voce e buono udito, e buono vedere, chè per tutte quelle cose l' uomo può conósciare se l' aire è buona e sana. E se coloro che vi stanno, ánno alcune di queste cose, cioè mala vista o mal colore o somigliante malattia di quelle che sono dette, segn' è che l' aire è ria ed inferma, e perciò ine non è buono edificare, siccome dice quello savio ch' ebbe nome Palladio.

CAP. III. — *Nel quale insegna che il casamento dei re e dei prenzi, e di ciascuno altro uomo, die esser fatto in luogo, dove abbia abbondanza di buona acqua e di chiara.*

Da che noi avemo detto, ch' ei re ei prenzi debbono edificare in luogo sano e che v' abbia buon' aire, noi diremo ched ellino debbono avere guardia che le casamente debbono essere in parte ed in luogo dove abbia abbondanza di buon' acqua e di chiara, acciò che quellino che vi debbono abitare non colgano alcuna malattia per cagione dell' acqua, la quale molto comune e necessaria alla vita umana. Donde dovemo sapere che Palladio dice nel libro il quale elli fece della lavorería, che per sei cose si può conoscere l' acqua s' ella è buona e sana. La prima si è, che l' acqua non die venire nè di fosso nè di pescina, perciò che cotale acqua è ria ed inferma per lo star ferma ch' ella à fatto o fa. La seconda cosa si è, che l' uomo die guardare che l' acqua non venga di luogo dove abbia alcuno metallo, siccome rame o piombo o somiglianti: perciò che, prendendo del sapore e de la complessione d' essi, doventa inferma e ria. La terza cosa che l' uomo die riguardare, acciò che l' acqua sia sana, si è, ch' ella sia chiara, senza alcuno colore di rosso o di nero, sì che l' uomo la possa ben védare e specchiarvisi; perciò che quando l'acqua à alcuno colore, elli è segno che l' abbia alcuna malvagità in sè, per la quale essa è inferma. La quarta cosa si è, che l' uomo die mirare che l' acqua non abbia olore nè sapore, perciò che quando n' avesse alcuni di questi, fuòra segno che l' acqua passarebbe per alcuno luogo de la terra che le darebbe ciò, donde cotale acqua non è sana. La quinta cosa è, che l' uomo die guardare, che l' acqua non tenga in sè nè fango nè cotale renella, perciò che cotale acqua non potrebbe esser sana. La sesta cosa che l' uomo die guardare si è, la disposizione di coloro che usano di tale acqua. E die mirare se i loro denti o le loro gengie sono nette, e sed elli ánno buona testa e sana. E die l' uomo mirare se i loro corpi o quel dentro al corpo, siccome il fegato e la milza e somiglianti cose, o le loro veni o i lor anchi, ánno alcuno male o alcuna infia-

tura, chè tutti questi mali, od alcuno d' essi, vengono molto spesso dalla malvagità dell' acque. Donde quelli che vuole edificare, die guardare ched e' v' abbia abbondanza d' acqua, e delle condizioni che sono dette. E s' elli avviene che, pur convegna edificare in luogo dove elli non abbia buona acqua, Palladio dice che l' uomo die fare cisterne e ricevere l' acqua della piuova, ed essa acqua, cioè quella che piuove, è migliore a bere, che l' altre. E dic l' uomo méttare nelle cisterne pesci che nuotino, acciò che per lo loro movimento rimenando l' acqua, essa segua la natura de la corrente; chè l' acqua corrente è più sana che la ferma, che non si muta. Appresso diremo, che l' uomo die guardare a tre cose, acciò che le casamenta siano bene assise. La prima, la disposizione del cielo. La seconda, la diversità dei venti. La terza, la disposizione delle terre. E quant' è a la disposizione del cielo, l' uomo die mirare a due cose. La prima, che di verno e' v' abbia lume e chiarità, secondo ch' elli s'avviene. La seconda, che nell' estate l' uomo non vi sia gravato di troppo grande calore. E queste due cose averà la casa, se la più larga parte d' essa è posta dritta contra 'l luogo là duve il sole si leva di verno, perciò avrà lume e clarità, chè la casa è dritta al sole. E nell' estate elli avrà il caldo temperato, perciò che 'l sole non vi fera ritto ma da lato, chè là dove il sole fiere ritto di verno, di state fiere da lato; e perciò non v' à sì grande caldo. E per la diversità dei venti, l' uomo die guardare che nel casamento possa maggiormente il vento che noi chiamamo rovaio ched esso pare che debbia essere più sano, per ciò che spezza l' aire e fálla più netta e più pura che li altri venti. Donde per lo tempo della state l' uomo die dificare alcuna camera dritta a rovaio, acciò che l' uomo non possa infermare e possa meglio guardare la vita. Ed a la disposizione della terra, che presso del casamento abbia giardini ed arbori è verzieri; perciò che lo mirare la verdura e l' andare presso, fa avere e mantenere la sanità e l' allegrezza. E dovemo sapere, che noi potremo dire di molte altre cose che conviene guardare all' edificare; ma quelli che 'l vuole sapere prenda il libro del Palladio. Ma de' cellieri dicemo che debbono essere freddi ed escuri e dritti a rovaio, e debbono essere da longa d' acqua siccome di citerna o da

fiume, da longa da stalle e di forno e di cucine e di somiglianti cose, le quali Palladio dice nel suo libro.

CAP. IV. — *Ca insegna, che naturalmente l'uomo die avere possessione in alcun modo, e che quellino che rifiutano le possessioni, non vivono come uomini, anzi sono migliori che uomini.*

Appresso di quello che noi avemo detto, proveremo per tre ragioni, che la natura inchina l'uomo ad avere possessioni, acciò ch' elli possa vivare e sostenersi. La prima ragione si è, che ogne cosa, ch' è necessaria alla vita dell' uomo, conviene che sia naturale. Donde, conciosiacosachè la possessione è necessaria alla vita, dunque è naturale inchinamento dell' uomo d' averla. La seconda si è, che l' uomo è la più degna creatura che nulla altra cosa corporale, e per la sua dignità e' die signoreggiare sopra all' altre cose corporali, e usare d' esse, acciò ch' elli ne possa vivare e sostenersi. Donde il filosafo dice, che l' uomo à dritta battaglia colle bestie, quand' ellino rifiutano di servigli; chè, siccome detto è, naturalmente l' uomo lor die signoreggiare. E questo non potrebbe essere, che l' uomo signoreggiasse tutte le cose, se la natura non lo inchinasse a vivare ed a sostenersene. La terza ragione si è, che la natura à apparecchiato alle bestie convenevole nodrimento, siccome noi vedemo che la natura à ordinata nell' uovo il bianco e 'l rosso, cioè il tuorlo e l' albume, e dell' albume è generato l' ucciello, e del torlo è nodrito, dund' esso vive e si mantiene. E in cotale modo dà la natura nudrimento all' uccello, anzi ch' elli sia nato. E somigliantemente la natura provvede sufficientemente nudrimento all' altre bestie, che vengono per ingenerare. Chè incontenente ch' elle sono nate, la natura è sollecita e mette il latte nelle pópole delle loro madri, acciò ch' ei figliuoli sieno mantenuti e vivano. Donde se la natura apparecchia agli uccelli ed alle bestie sufficientemente cosa dond' ellino vivono, maggiormente s'avviene che la natura l' apparecchi all' uomo, ch' è più degna e più nobile cosa che nessuna altra cosa corporale; e perciò dice il filosafo, che ciò che la natura à fatto, si l' áe fatto per

l' uomo. Donde la natura inchina l' uomo ad avere possessioni di bestie e d' altre cose, und' elli viva sufficientemente. E così, come quelli che rifiutano il matrimonio, volendo intendere a maggior bene che non è esso: ond' ellino non vivono siccome uomini, anzi vivono meglio che li uomini, e quasi semblanti a Dio, così coloro, che lassano le ricchezze e le possessioni, e non vogliono intendere a conquistarle, anzi vogliono intèndare a contemplare ed a conósciare virtù, ellino sono migliori che li altri uomini, perciò ch' ellino non vivono siccome gli altri uomini, anzi vivono quasi come Dio. Donde la 'ntenzione del filosafo si è, che naturalmente l' uomo debbia avere possessioni e signoria d' alcune cose temporali, acciò ch' elli viva sufficientemente, conciosiacosachè, ciò che la natura à fatto, sia a servigio dell' uomo, acciò ch' elli vivesse e fusse sostenuto sufficientemente.

Cap. V. — *Nel quale insegna ch' elli è grande utilità alla vita umana, che l' uomo possa vivare delle sue proprie ricchezze.*

Due filosafi, dei quali l' uno ebbe nome Platone e l' altro Socrate, volsero che le ricchezze e le possessioni fussero tutte comuni a ciascuno uomo. Ed anco peggio, che le femmine e i garzoni fussero comuni; e questo diciano, perciò che lor parea che, se le femmine e' garzoni fossero comuni, elli avrebbe grandissimo amore infra quella gente che dimorassero in alcuna città; perciò che ciascuno uomo amarebbe tutte le femmine, e tutte le femmine amerebbero ciascuno uomo, siccome loro propri mariti, e li uomini loro, siccome loro proprie mogli. E somigliantemente tutti gli uomini amerebbero ciascuno garzone, e ciascuno garzone amerebbe ciascuno uomo; perciò che 'l padre non saprebbe chi fusse il suo propio figliuolo, ma crederebbe che ciascuno fusse suo figliuolo, perciò che potrebbe essere; e i fanciulli crederebbero il somigliante. Ma di questa opinione noi diremo nel terzo libro, e provaremo com' ella è falsa e disleale. Ed ora provaremo per tre ragioni, specialmente che le possessioni ne le ricchezze non debbono essere comuni, anzi di avere ciascuno uomo sua ricchezza e

sua possessione propia. La prima ragione si è, che ciascuno uomo ama più il suo propio bene che l'altrui, e d'esso è maggiormente sollecito: donde, se tutte le ricchezze e tutte le possessioni fussero comune, la città anderebbe tosto a male ed a pericolo, perciò che non curando li uomini il bene altrui, nè guarderebbero nè salverebbero le ricchezze nè le possessioni com' ellino fanno, e farebbero le loro propie. La seconda ragione si è, che de le cose comune avviene leggiermente briga e discordia, siccome noi vedemo che intra fratelli, che si debbono amare per natura, nasce discordia e briga per cagione della redità ch' elli ánno comune intra loro. Donde s' elli á briga e discordia intra fratelli carnali, che si debbono amare per natura, per cagione delle cose comuni, maggiormente avrà briga infra gli altri uomini, che non ánno infra loro amore naturale, sed elli avranno le ricchezze e' beni temporali comuni. Donde per cessare si gran briga e si gran discordia, elli è bene ed utilità a ciascuno uomo di potere avere sua propia possessione, ed essa possedere a sua volontà. La terza ragione si è, che siccome noi vedemo che la cosa che l'uomo comanda a molti fanti non è fatta, e se fatta, si è disordinatamente; e la cagione si è che l'uno fante aspetta od attende che l'altro fante la faccia: così, se le possessioni o le ricchezze fussero comuni, esse non fuorano fruttate nè governate siccome si converrebbe, nè siccome l'uomo farebbe la sua propia, perciò che l'uno attendarebbe all'altro. E dunque, per le ragioni che sono dette, elli appare manifestamente ched elli è utile e buono, che ciascuno abbia sue propie possessioni e ricchezze, e ch' elle non sieno comuni, siccome dicía Platone e Socrate.

Cap. VI. — *Nel quale dice come l' uomo die usare dei beni temporali, e quale maniera di vivare è buona e onesta.*

Il filosafo, nel primo libro della Politica dice: che cosi, come molte bestie ánno diverse maniere di vivare, che alcune sono che vivono di rapina ed alcune che vivono di frutti e di pomi d' arbori, ed alcune che vivono d' erbe, così è elli delli uomini, che diversi uomini ánno diverse maniere di vivare; donde noi dovemo sapere che 'l filosafo divisa quattro maniere

di vivare. La prima si è, vivere di frutti della terra e di bestie domestiche, si come di buoi e di vacche e di pecore e di somellianti bestie. La seconda si è di vivere di bestie salvatiche. La terza maniera si è di vivare di pesci. La quarta maniera si è di vivare di rapina e di furare. E bene avviene che alcuno vive di frutto di terra e di pescagione, ed alcuni vivono di frutta di terra e di bestie salvatiche e di furneccio, siccome elli appare in alcune genti. Donde il filosofo dice, che delle quattro maniere di vivare, le quali sono dette; la maniera della rapina, nè 'l furare non è buona nè convenevole: quant' all' altre, sono buone e convenevoli e possonosi bene usare. E che la maniera del vivare delle frutta della terra e delle bestie domestiche si è buona, il filosafo il prova in questo modo, cioè: che la natura l' à fatte ed ordinàte all' utilità dell' uomo, a ciò ch' elli l' usi; siccome l' acqua e la terra sono ordinati a nudrire le piante e gli arbori. E siccome le piante e gli arbori sono ordinati a nudrire bestie, così esse, cioè le bestie domestiche e i frutti della terra sono ordinati a sostenere la vita umana, e sono ordinate all' utilità dell' uomo, acciò che l' uomo abbia signoria sopra esse, e perciò così fatta vita è buona e convenevole, siccome dice il filosafo. Ed appresso dovemo sapere che vivare di pescagione e di bestie salvatiche è buono e convenevole, siccome l' uomo à signoría naturale sopra le bestie salvatiche e sopra ai pesci. Donde il filosafo dice, che l' uomo à naturale battaglia contra a le bestie e le può prendere e ordinarle, siccome a lui piace, se alcuno signore non le difende in sua terra. Ed anco dovemo sapere, che siccome noi dicemo, la maniera del vivere di rapina e di furneccio non è buona nè convenevole, conciosiacosachè l' uno uomo non abbia naturalmente battaglia contra all' altro, *se non per* alcuna ingiuria o per alcuno torto, il quale fatto non fusse, ma l' uomo à propria battaglia contr' a le bestie; e perciò non fa male s' elli l' uccide e le grava quant' elli può, s' elle non fussero bestie altrui. Ed anco vuole il filosafo, che non solamente l' uomo à signoría e battaglia contra le bestie, mà gli uomini salvatichi e gli uomini ch' ánno difalta di senno e d' intendimento debbono essere naturalmente suggietti di quellino ch' ánno ragione e senno e sottiglieza d' in-

tendimento in loro; donde quelli che sono savi, ánno naturale signoría sopra ai non savi, ed ánno dritta battaglia contra di loro sed'ellino non vogliono ai savi ubbidire. E secondo questa maniera ei cittadini, che sono savi ed ánno ragione ed intendimento in loro, ánno dritta battaglia contra ai villani, che debbono essere suggietti a quelli che sono savi e ragionevoli. E pare, secondo che 'l filosofo dice, che l'uomo non dovrebbe prèndare solamente ei beni dei villani che non vogliono ubbidire ai loro signori e a quelli che sono savi: anzi dovrebbe l'uomo prèndare il loro proprio corpo, poscia ch'ellino rifiutanò a fare quello ond'ellino sono tenuti. Ma perciò che generalmente favellando l'uomo non die fare niuno torto nè neuna villanía altrui, la vita di rapina ne del furare o attòllare ei beni altrui non è vita convenevole, perciò che ciascuno die vívare del suo proprio. Donde perciò ch'ei re ei prenzi conviene ch'ellino vivano bene e ched ellino insegnino ad altrui, sì è bisogno ched e'sappiano la maniera del vívare, e quali sono buone e quali malvagie, e niuno può vívare bene nè drittamente, s'elli usa le possessioni altrui com'elli non die, e contra ragione.

Cap. VII. — *Nel quale dice che ciascuno uomo, e medesimamente ei re ei prenzi, non debbono desiderare troppo grande abbondanza di ricchezze, ne di possessioni.*

Siccome el filosofo dice, nel primo libro della Politica, el desiderio dell'uomo, il quale elli à nelle ricchezze, non pare che possa essere sazio, ma come più n'ánno molte genti, tanto più ne desiderano d'avere, e quest'è per due cagioni. La prima ragione si è, che le genti intendono comunamente a vívare; donde quellino che vogliono usare le cose corporali a bene vívare, essi non cheggono ricchezze oltra ragione od oltra misura, ma li uomini che non ánno cura di vívare nè bene nè virtuosamente, anzi mettono tutto il loro intendimento a vivere secondo ei diletti del corpo, non possono essere sazi delle ricchezze ne delle possessioni, imperciò che lor pare che, per le ricchezze e per le possessioni, ellino possono maggiormente avere tutti ei diletti corporali, e'quali ellino

desiderano saviamente e sopra ogne cosa ad avere. La seconda ragione si è, che ciascuno uomo desidera maggiormente ad avere il fine, il quale elli intende, ched elli non fa quelle cose che sono ordinate a quello fine, siccome maggiormente vuole ed ama l'uomo l'uso della casa che 'l mutarla. E somigliantemente e principalmente a quello fine a quale l'uomo intende, esso il briga e il vuole il maggiore e 'l migliore ch' elli può; siccome il medico desidera e vuole fare la sanità, la maggiore e la migliore ch' elli può, ma la schiamonea e la medicina, che sono ordinate a fare sanità, il medico non la fa la più grande ch' elli può, ma secondo che la ragione della sanità domanda. Donde perciò che molte genti mettono il loro sovrano bene e 'l loro principal fine ne le ricchezze, l'uomo le studia di fare il migliore e 'l più grande ch' elli può, quelli cotali non possono mai esser sazi delle ricchezze ne delle possessioni, ma quanto più n'ánno più ne desiderano per le ragioni che dette sono.

Ed appresso dovemo sapere che 'l filosafo pruova per due ragioni, che quelli che die governare la sua casa non die acquistare nè volere ricchezze nè possessioni oltra ragione ne oltra misura. E la prima ragione si è, che la natura dà ed ordina a ciascuna cosa quello, ond' essa è sufficientemente nudrita, siccome noi vedemo che null' uovo non á più tuorlo, che bisogni a nodrire l'uccello; ne la femina non à più latte che bisogni a nudrire il fanciullo. Donde conciosiacosachè le ricchezze sieno fatte a nudrire la vita delli uomini, se l'uomo à troppe ricchezze e troppe possessioni, oltre a ciò ch' elli possa vivare e governare la sua casa, elli fa contra l'ordinanza della natura, e le cose che sono contra natura son rie: dunque le troppe ricchezze sono rie, e perciò quelli ch' è sì ricco, che secondo il suo stato elli si può stare e viversi orrevolmente e governare la sua casa, elli si die tenere appagato e non volere il sopracciò. La seconda ragione è che, siccome noi vedemo il fabbro e ciascuno altro artefice, che non domandano nè vogliono altri nè più istrumenti, se non quelli ei quali li bastano a fare l'opere ch' elli ánno a fare; così quelli che die governare la sua famiglia, la sua casa, non die chiedere nè volere più ricchezze nè più pos-

sessioni, se non quanto gli bisognano a sostenere ed a governare quello che die governare e sostenere, e perciò ciascuno uomo si die tenere appagato, quand' elli à tanta ricchezza ch' elli si possa mantenere secondo il suo stato.

CAP. VIII. — *Nel quale insegna quante maniere elli sono di vendere e di comperare, e perchè ei denari fuoro primamente fatti e trovati.*

Dice il filosafo nel primo libro della Politica, che tre maniere sono di vendere e di comperare le cose di questo mondo. L' una si è quando l' uomo vende vino e riceve grano, o quando l' uomo dà grano e riceve vino, sì come faciano gli antichi, per lo tempo passato. La seconda si è quando l' uomo vende biada, od alcuna altra cosa necessaria alla vita umana, per denari, o denari per biada o per altra cosa necessaria. E questa maniera di vendare e di comperare, si fu trovata per gli uomini che dimorano da longa l' uno dall' altro, e non potevano nè possono portare l' uno all' altro lo scambio del grano per lo vino, nè 'l vino per lo grano. E dibisognando l' uno delle cose dell' altro, e non potendole leggiermente portare, ordinaro gli uomini anticamente, conosciendo ei metalli belli e nobilí, siccome è l' oro e l' ariento, ed essendo leggieri a portare d' una terra od altra, che per cotanto oro od ariento fusse dato cotanto grano o cotanto vino, e somigliantemente ogne cosa quasi da vivarè, proporzionato ad essi, cioè all' oro ed all' ariento, siccome piacque ai prenzi, che in quel tempo l' avieno istabilito. Puoi avvenne, perciò che al popolo pareva troppo grave cosa di pesare ogne volta l' oro e l' ariento, quand' ellino volessero comprare o pane o vino od altra cosa, sì fecero fare alcuno segno nell' oro e nell' ariento, siccome la figura del segno della terra e del prence o d' alcuno altro segno, per lo quale l' uomo sapesse di che pesi e di che valuta l' oro e l' ariento fussero, senza pesi, acciò che più leggiermente si potesse vendere e comperare. E per questa cagione fu primieramente trovato il denaro, e fatto, acciò che l' uomo secondo la sua valuta potesse avere quello ched è mestiere a sostenere la vita umana. La terza maniera di vendere e di

comperare si è quando l' uomo dà denari per altri denari. E questa maniera fu trovata primamente perciò che in diversi reami ed in diverse provincie, sono diversi signori e diverse genti, e' quali non usano quelli denari o quelle monete l' uno che l' altro, dond' elli conviene denari d' una terra o d' uno reame cambiare a' denari d' alcuna altra terra o d' alcuno altro reame, acciò che l' uomo possa andare per le diverse parti del mondo, e comperare di quello che v' è e che vi nasce, del quale l' altro reame o l' altra terra à bisogno. E queste maniere di vendere e di comperare, die l' uomo sapere in generale e perchè fuoro trovate le monete, acciò che l' uomo sappia meglio governare la sua cosa.

Cap. IX. — *Nel quale dice che l' usura è generalmente malvagia, e ch' ei re ed i prenzi la debbono difèndare, ch' ella non sia fatta nella loro terra.*

Il filosofo prova per due ragioni, che la maniera di guadagnare per usura è malvagia e contra ragione e contra dirittura. La prima ragione si è, che le cose della natura generano l' una l' altra, e monteplicano fra loro medesime, quando elle vivono insieme; e siccome elli appare di colui ch' à diece pecore, per lo generamento d' esse in capo dell' anno n' à venti o più, secondo ch' esse sono fruttevoli; ma le cose che sono fatte per arte, non può ingenerare l' una l' altra, nè moltiplicare insieme, siccome noi vedemo, che una casa nè una fossa non può fare nè un' altra casa, nè un' altra fossa, dond' è perciò ched essi sono fatti per arte e non per natura. Quelli che vuole che diece denari sieno venti in capo dell' anno, ei vuole che si montiplichino e s' ingenerino e facciano cosa somigliante a loro, fa contra natura, ed ogne cosa ch' è contra natura è ria, dunque l' usura è ria. La seconda ragione si è, che ciascuna cosa può avere due usi, l' uno, il quale è propio alla cosa, l' altro che non l' è propio, siccome noi vedemo, che 'l propio uso della casa si è abitarvi dentro, e l' uso che non l' è propio, si è il venderla e l' alienarla in altra cosa, e l' uso propio del denaio si è di spenderlo, e l' uso che non gli è propio, si è tenerlo per

parere ricco. E dovemo sapere, che alcune cose sono, delle quali l'uomo può ritenere la propietà e la signoria e vendere l'usaggio d'essa; siccome l'uomo può bene vendere l'uso della casa o d'uno cavallo o di somiglianti cose, e ritenere la signoria e la proprietà della cosa. *Chè a ritenere la proprietà della cosa*[1] non n'è usura, perciò ch'elli vende l'uso della cosa ritenendo la signoria e la propietà a sè, elli vende quello ch'è suo, e prende frutto de la sua cosa donde questa non è usura. Ma se l'uomo prende frutto di cosa, donde l'uso ne la propietà non sia sua, cioè che dando l'uso d'essa cosa si dà la propietà, questa cotale è usura e rapina; perciò ch'esso non prende della sua cosa, e perciò che, quando l'uomo dà l'uso del denaio, esso ne dà la propietà, conciosiacosachè l'uomo non possa dare l'uso d'esso, senza la propietà e senza la signoria, e dando la signoria e la proprietà, l'uso non rimane suo, e non rimanendo suo nè l'uso nè la propietà nè la signoria, non ne die prèndare frutto, o se ne 'l prende, si 'l prende come di cosa che non è sua, ma prende frutto di cosa altrui, e prendere frutto di cosa altrui, in questo modo che dett'è, è usura e rapina. E dovemo sapere che, s'alcuno presta ei suoi denari ad alcuno altro, per parere ricco ovvero per alcuno altro modo, e non per dispèndarli, ed elli ne prende frutto, che cotale frutto ne cotale guadagno non è usura, anzi è siccome se l'uomo prestasse un cavallo od una casa, perciò ch'elli di cotale presto ritiene la proprietà e la signoria a sè. E s'elli avviene ched alcuno venda una casa ed un cavallo o somiglianti cose, ed elli non ne sia pagato, incontenente che l'à venduta, anzi debbia essere pagato ad alcuno termine, sed elli di ciò vuole prèndare pigione o frutto della cosa o de' denari, quest'è usura, perciò che sì tosto com'elli à venduta la casa e datone la propietà, ossia ched elli sia pagato allotta, ossia ch'elli debbia esser pagato a termine, elli prende frutto di cosa che non è sua. Donde per le ragioni che sono dette, elli appare che l'usura è contra dritto e contra natura; e perciò ei re e i prenzi la debbono vetare nelle loro terre sollecitamente, ch'ella non vi si faccia, sed e' vogliono essere signori natu-

[1] C. R.

rali, chè, siccom' è detto, l' usura è contra natura e contra dritto.

CAP. X. — *Nel quale dice ch' ei sono diverse maniere di guadagnare denari, e che alcuna di queste maniere è avvenevole ai re ed ai prenzi.*

Nel primo libro della Politica, il filosafo divisa cinque maniere di guadagnare denari. La prima si è, quando l' uomo à abbondanza di possessioni, e del frutto che l' uomo n' à, elli vendendone, si ne fa denari, e perciò, quelli che bene vole governare la sua casa, die diligentemente sapere quali possessioni sieno migliori e di maggior frutto, a ciò che l' uomo e la femmina ne sia meglio sostenuta. La seconda si è che l' uomo guadagna per portare mercanzie per terra o per mare. La terza maniera si è quando l' uomo s' alluoga per alcuno prezzo a fare alcuna opera ad altrui. La quarta si è, per sapere ei fatti particulari, per li quali, alcuna gente, ánno guadagnato e presi denari. Donde il filosafo racconta due casi che avvennero anticamente. Il primo si è, che un filosofo,[1] il quale fu uno dei sette savi, che prima intesero a filosofia, fu molto pòvaro, donde molta gente il biasimava dicendo, che la sua filosofia non valeva cavelle, poscia ch' elli viveva in povertà, e questi così udendo, non per desiderio nè per volontà d' avarizia d' avere denari, ma acciò ched elli mostrasse che di leggiero ei filosofi acquistano le ricchezze quand' ellino vogliono intendere a ciò, conobbe per astrolomia, che l' ánno che venía innanzi, sarebbe grandissimo caro d' olio. Und' esso comperò, essendo vile, tutto quello ch' elli poteo avere in grandissima quantità, sì che quando venne il caro, quasi persona non avía, nella contrada, altro ch' elli; und' elli vendeo e guadagnò una grandissima ricchezza, e mostrò ch' ei filosofi sarebbero leggiermente ricchi, quand' ellino volessero intendervi. L' altro caso si fu, un uomo il quale comperò tutto il ferro della contrada, und' esso tutto

[1] Taleto. Vedi, Arist., *Polit.* trad. del signor Ricci, L. I, c. 4. — Un simil fatto ascrive Plinio a Democrito, L. XVIII, c. 28.

solo ne rimase venditore, e vendélo quello che volse, e guadagnò grandissima ricchezza. E perciò, dice il filosafo, che in niuno modo può l'uomo acquistare sì grande avere, come per vendere alcuna mercantia tutto solo, perciò ch'allora vi può l'uomo mettere tal prezzo, quant'elli vuole. Donde quelli che vuole acquistare pecunia elli die avere a memoria cotali fatti e somiglianti, acciò che in tempo e in luogo per cotali fatti, ma ch'ellino sieno buoni ed onesti, elli possa guadagnare ed acquistare denari. La quinta maniera si è, quando alcuna gente, per loro arte o per loro ingegno o per loro senno, fanno alcuna opera, per la quale essi guadagnano, siccome il fabro e 'l cavalieri e gli altri artefici. Chè, con tutto che la fine della cavallaria sia d'avere vittoria, e 'l fine del medico sia la sanità, nientemeno ellino intendono d'acquistare avere, per cotali opere ch'ellino fanno; e somigliantemente gli altri artefici; perciò che ciascuno che vuole vivare in comunità, die intendere d'acquistare ricchezze, acciò ch'elli possa mantenere la sua casa e governarla secondo il suo stato. Donde e i re ei prenzi debbono sapere, o per loro o per altrui, le condizioni particolari dei loro reami, ei fatti dei loro antecessori, per li quali ellino acquistaro convenevolmente le ricchezze e l'avere, guardandone tuttavia le buone costume del paese, sì ch'ellino non tolgano l'altrui, com'ellino non debbono nè fuore di ragione. E debbono avere grande moltitudine di bestie ed altre possessioni e mobili e non mobili, per loro vivare e per sostenere la loro famiglia secondo ch'elli avviene al loro stato per dare esemplo a quellino ch'odono e veggono il suo fatto, perch'elli non paia ch'elli viva come pellegrino e come estranio; chè quelli che tutto ciò che li è mistiere accatta o compra per denari, e'vive come pellegrino e come estranio. E perciò lo 'mperadore Federigo, che fu uno dei più savi uomini del mondo, volea tuttavolta delle sue propie bestie e dei suoi propi uccelli e possessioni averne vianda, sì che quasi poche cose comprava, tutto fuss'elli signore d'una terra diviziosa, perciò che li pareva che fusse più bella cosa e migliore di vivare di sue propie possessioni, che comperare ogne cosa a denari.

Cap. XI. — *Nel quale dice che alcuna gente è serva per natura, e ch' elli è loro utilità ch' ellino sieno suggietti ad altrui.*

Apresso ciò che noi avemo detto, diremo dei sergenti, e proveremo per quattro ragioni, che alcuna gente sono servi per natura, ai quali è utilità che sieno signoreggiati d'altrui. La prima ragione si è, che molte cose non possono fare niuna cosa, se l'una d'esse non signoreggia sopra alle altre, siccome noi vedemo che se molte voci debbono fare una consonanza ed un buono canto, e' conviene che l'una delle voci sormonti l'altre, e somigliantemente di quattro elementi, quand' ellino fanno il corpo dell' uomo od altra cosa, convene che l'uno delli elimenti sormonti li altri. E perciò che la compagnia delli uomini è naturale, e l'uomo è compangnevole per natura siccome noi avemo provato dinnanzi; se di molti uomini die esser fatto una compagnia od una comunità, e' conviene che l'uno sormonti l'altro, cioè che l'uno sia signore e l'altro servo. Perciò che di molte cose l'uomo non può fare una naturalmente, se l'una non sormonta l'altra. La seconda ragione si è, che l'uomo à in sè due parti, cioè il corpo e l'anima; e 'l corpo die ubbidire a l'anima, perciò che 'l corpo non potrebbe fare l'opere convenevoli che die fare, se l'anima non lo drizzasse e tenesse in virtù. Donde siccome l'anima naturalmente die essere signora del corpo, perciò che 'l drizza a ben fare e 'l sostiene, così quelli ch' ánno senno ed intendimento debbono essere signori di quelli, a cui falta il senno e la ragione. Perciò che cotali uomini, e' quali anno difalta di senno ed intendimento, non si sanno nè mantenere nè drizzare per loro. Donde siccome elli è grande utilità che 'l corpo sia signoreggiato dall' anima, così è grande utilità che 'l savio signoreggi il folle; e siccome noi vedemo che quando l'uomo è malvagio il corpo non ubbidisce a l'anima, così, quando la comunità è male ordinata, ei folli non ubbidiscono ai savi, anzi sono cessati a rietro e signoreggiati ellino; e quest' è contra diritto e contra natura. La terza ragione si è, che tal comparazione ánno e'

non savi o i folli, ai savi ed a coloro ch'ánno intendimento, che ánno le bestie agli uomini, in ciò che li uomini sono loro signori per natura; perciò che le bestie non ánno in loro senno ne intendimento di governarsi ne d'adrizzarsi. Donde così com'elli è cosa naturale che l'uomo abbia signoria sopra alle bestie, che non ánno senno ne intendimento, così ei buoni ed i savi uomini debbono signoreggiare ei non savi ei folli, e regolarli e addrizzarli, e somigliantemente ei folli e quellino che poco sanno, debbono ubbidire a loro per loro bene e per la loro utilità. La quarta ragione si è, che perciò che l'uomo die avere naturalmente più senno e più discrezione che la femmina, esso die signoreggiare la femmina, e la femmina esser soggietta. Donde conciosiacosachè alcuno uomo abbia in sè maggiore defalta di senno e d'intendimento che la femmina, quel cotale die esser per natura soggietto ed ubbidire a quelli che sono savi e ched ánno intendimento in loro. E per le ragioni che dette sono, elli appare, ch'elli è grande utilità alla vita umana, che alcuno sia signore ed alcuno sia servo, perciò ched alcuno uomo è savio ed alcuno è folle, ei folli debbono essere soggietti per essere addrizzati da loro.

Cap. XII. — *Nel quale dice che alcune genti che sono servi per natura e per legge.*

Somigliantemente, come col dritto comune e col dritto naturale conviene avere le leggi dello 'mperadore o dei re o dei prenzi, per meglio governare le città ei reami, così quellino, che ordinaro le leggi, volsero che alcuno uomo fusse soggetto e servo, per lo comandamento della legge, e ciò sono quellino che sono vinti nella battaglia. Il filosofo dice, che quelli che sono vinti nella battaglia debbono essere soggetti di coloro che li vincono. Ed è dritto e ragione che coloro ch'ánno vinto sieno signori, e questo potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è, che tutto debbia essere e sia signore per natura quelli, ch'à maggiormente ei beni dell'anima a colui che no li à, nientemeno quellino che ordinaro le leggi, volsero che conciofussecosachè l'anima

e 'l corpo sieno due parti dell' uomo, siccome l' una parte signoreggia, avendo ei suoi beni e le sue virtù, cioè l' anima, a quellino ch' ánno difalta d' essi, cioè dei beni e delle virtù dell' anima, così quellino ch' avessero ei beni del corpo cioè fortezza di corpo e bellezza e fortezza di gente e somiglianti beni, signoreggiassero quellino che non l' avessero; e questo non è dritto naturale, ma è dritto stabilito ed ordinato per li re e per li prenzi, e questo fu voluto, perciò che i beni del corpo sono più conosciuti che non sono quelli dell' anima, e perciò che la legge désse sentenza o giudicio delle cose certe. Ma 'l filosafo dice, che l' uomo die più prèndare la signoria secondo ch' elli à ei beni dell' anima, che secondo ei beni del corpo. Donde quellino che sormontano gli altri in vittoria ed in forza ed in potenza, debbono essere signori di coloro che sono vinti, siccome le leggi l' ánno istabilito. La seconda ragione si è, ched a ciò che li uomini si combattessero bene e vigorosamente per difendere la loro città o 'l loro reame, e' fu ordinato, per lo bene comune e per la difesa del paese, che quellino ch' avessero vittoria nella battaglia, fussero signori di coloro che fussero vinti. E perciò ei savi ne i buoni non debbono contrastare all' ordinanza di questa legge, perciò che 'l bene *comune* die esser messo innanzi ogni altro. La terza ragione si è, che, perciò che la legge comanda che quellino, ch' ánno vittoria, sieno signori di coloro che sono vinti, quellino che sono vinti sono ispesso salvati, che sarebbero morti, conoscendo quellino che vengono che de la loro vincita non tornasse il pro e l' onore che li torna, in avere quelli che sono venuti per servi, e perciò son meno inchinati ad óccidarli. Dond' elli appare, che alcuna gente è serva per natura, ed alcuna è serva per lo stabilimento e per l' ordinanza della legge, siccome sono quellino che sono vinti in battaglia.

CAP. XIII. — *Nel quale dice ch' ellino sono alcune genti le quali sono serve per prezzo, ed alcuna gente che servono per l' amore ch' elli ánno ai loro signori.*

Con queste due maniere di servigio che sono dette, si ne sono anco altre due, ciò sono che alcuna gente servono per denari o per alcuno prezzo, o per alcuno guadagno; ed alcuna gente che servono principalmente per lo grande amore ch' elli ánno al loro signore. Che perciò che le genti ánno il loro appetito corrotto, essi non guardano l' ordinanza de la natura, secondo la quale ei non savi debbono ubbidire ai savi, ed a quellino ch' ánno ragione ed intendimento; anzi avviene molte volte che le signorie sono malvagie e disordinate perciò che li malvagi e i non savi, non vogliono ubbidere ai buoni nè a coloro che ánno senno e ragione in loro. E perciò conviene che sia alcuno servo per prezzo, o per alcuno guadagno. E somigliantemente sono alcuni gentili uomini e' quali non faranno in tutta la loro vita battaglia, per la quale ellino possano avere servi; donde avviene che alcuna gente sia serva e servano principalmente per amore del loro signore. E perciò, quando questo avviene che alcuno serve solamente per amore e non per alcun altro guadagno, e' convien che 'l signore si contenga verso di lui, come in verso il suo figliuolo, e maggiormente il die il signore onorare e guiderdonare, ched elli non die li altri fanti o servi, che li servono principalmente per guadagnare possessioni od alcuna altra cosa, che li torni utilità o diletto. E questo potemo provare per due ragioni. La prima ragione si è, che come il fante è migliore, tanto il die l' uomo più amare e onorare e più guidardonare. Donde perciò che quellino che servono per onestà e per amore sono migliori e più degni che non sono coloro che sono servi per natura, o che quellino che sono vinti in battaglia, o che coloro che servono per utilità o per diletto, l' uomo gli die maggiormente onorare e donarlo ch' alli altri. La seconda ragione si è, che come il fante ama più il signore, tanto il signore die più amare e più guiderdonare lui. Donde perciò che quelli ch' ama per

onestà e per principale amore, il signore l'ama più che alcuna altra maniera di servi; e 'l signore maggiormente die amare lui ed onorarlo *e guiderdonarlo.*[1] E perciò noi avemo detto quattro maniere di sergenti, acciò che l'uomo sappia quale elli die più onorare e meritare.

Cap. XIV. — *Nel quale dice che l'uomo die dare gli ufici ai suoi fanti nelle case dei re e dei prenzi.*

Ora diremo come si debbono dare gli uffici nelle case dei re e dei prenzi. Donde dovemo sapere che l'uomo die guardare a tre cose, in dare gli uffici ai fanti od ai servi dei re e dei prenzi. La prima si è, che l'uomo non die dare un ufficio a molte persone, acciò che l'uomo sia servito convenevolmente. E sed elli avviene ch'elli pur convenga che molti fanti sieno ad uno ufficio, l'uomo vi die mettere alcuno di loro od alcuno altro fante il quale sia sopra tutte e sia sollecito e curioso di muòvare ed ordinare gli altri fanti a fare quello che l'è stato imposto. E la ragione si è, che l'uomo è peggio servito, molte volte, da molti che da meno; perciò che l'uno è negligente e pigro per l'altro, e mira l'uno a l'altro, e ciascuno aspetta che 'l faccia il suo compagno. Ed in ogne cosa dov'à moltitudine si à confusione, se non v'à alcuno maggiore da cui la moltitudine sia ordinata. E non potendo bastare nè fornire un uomo solo un officio nelle corti dei re e dei prenzi, si debbono essere più d'uno; e se sono in quantità, debbono avere alcuno solo uomo che sia sopra loro. La seconda cosa che l'uomo die guardare in dare gli uffici ai fanti, si è, che i fanti il possono fare leggiermente e bene. E qui si conviene guardare secondo le condizioni delle cose delli uffici; chè in tal casa potrebbe essere che un uomo potrebbe guardare la porta e servire alla tavola. Donde gli uffici debbono essere dati a molte persone ed a poche, ed in gran quantità ed in poca, secondo che la casa richiere e secondo che l'ufficio è grande, acciò ch'elli sia bene fatto. La terza cosa si è, che l'uomo die sapere le condizioni dei fanti, le quali ei fanti principalmente debbono avere due. La prima si è, che 'l

[1] C. R.

fante abbia senno acciò che la cosa ch' elli à fare ella sia ben fatta, nè che per sua mattezza ella non rimanga a fare, cioè l' opera che pertiene al suo servigio. La seconda si è, ch' ellino sieno leali ed abbiano buona volontà e dritta, acciò che per loro malvagità o per la loro dislealtà ellino non ingannino il loro signore, nè tolgano, nè a loro nè altrui, quello che non è lor dritto nè loro ragione. E dovemo sapere che la lealtà si può conòsciare nel fante, quando esso per lungo tempo s' è bene provato, nei diversi offici ch' elli à avuti e portatovisi lealmente. E può l' uomo conòsciare il senno del fante, quand' elli à in sè memoria delle cose passate e prevedenza delle cose avvenire. E l' altre condizioni di prudenzia, che noi avemo detto nel primo libro; e secondamente che 'l fante à più condizioni d' aver senno, l' uomo il die tenere a più savio ed a meno savio.

CAP. XV. — *Nel quale dice come ei re e i prenzi debbono provvedere ai loro sergenti robe e vestimento.*

Perciò ch' elli pare che le robe e gli adornamenti dei fanti mostrino l' orrevolezza e lo stato del signore, noi insegneremo, come ei re e i prenzi debbono provvedere robe orrevoli e convenevoli alla loro famiglia. Donde dovemo sapere, che in ciò fare ei re e i prenzi debbono guardare a cinque cose. La prima cosa si è, la grande larghezza che i re e i prenzi debbono avere, per la quale ellino debbono vestire ed adornare bene la loro famiglia, non a ciò ch' ellino n' abbiano vanagloria, ma a ciò che 'l popolo non gli abbia in dispetto, siccome il filòsafo prova nel sesto libro de la Politica. La seconda si è, che i fanti sieno tutti vestiti ad uno intaglio e d' uno colore, acciò ch' ellino paiano fanti d' uno medesimo signore. La terza si è, di guardare le condizioni dei fanti, perciò che altra roba die avere il cherico o 'l mantellato, ed altra il cavalieri e 'l donzello; è di mestiere panno secondo che l' uno è migliore dell' altro. La quarta cosa si è, che l' uomo die guardare al costume ed all' usanza del paese, ched ogne cosa che non è costumata o che è fuori dei costumi del paese, par laida e disordinata; perciò che l' uomo ama

tanto il costume del suo paese e la maniera di conversare, che tutto sieno esse peggiore che l'altre, si gli pare troppo più bello costume e troppa più bella maniera di conversare, che niun' altra. E perciò nelle robe l'uomo die guardare la maniera del paese,[1] sed elle non fossero troppo laide e troppo disoneste. La quinta cosa si è, la diversità del tempo, che, secondo ciò che i tempi sono diversi, le robe e le viande e l'altre cose che sono necessarie a sostenere la vita umana, debbono esser diverse.

CAP. XVI. — *Nel quale dice che cosa è cortesia, e ched e' conviene ai fanti dei re e dei prenzi ched ellino sieno cortesi.*

Appresso diremo che cosa è cortesia, e ched e' conviene ai fanti dei re e dei prenzi ch' ellino sieno cortesi. Ma primamente diviseremo due maniere di nobilezza, vuoli gentilezza. L'una si è secondo verità, la quale l'uomo chiama gentilezza di costumi e di virtù. L'altra si è secondo la credenza del popolo, che l'uomo chiama nobiltà di lignaggio. E dovemo sapere che gentilezza, ovvero nobiltà, non è altro a dire se non sormontamento d'alcuno bene; che l'uomo non direbbe mai ched alcuno fusse gentile nè nobile più d'un altro, sed elli non sormontasse in alcuno bene. Donde, siccome ellino sono due maniere di beni, l'uno d'acquirenza, siccome sono le ricchezze e gli altri beni temporali; e l'altro secondo veri-

[1] Oggi si opera altrimenti, onde l'Italia non à di suo nemmeno i vizi, come dice un nostro gran lirico; dacchè alle sibariti del giorno non garba vestire alcuno se non venne tessuto o su la Senna o sul Tamigi. Tuttavia ciò che è peggio, la barbaromania possiede anche gli uomini così detti sapienti, o che sanno di lettere, i quali, cessata la servile imitazion francese, si dánno ora alla tedesca, trovando ragionevole il rendere schiavo l'intelletto a coloro dalle cui mani si vogliono francere. « L'accomodarsi a un padrone, scriveva il Giordani, può essere senza viltà; ma la volontaria e materiale contraffazione dei pensieri e delle usanze altrui è vilissima goffaggine da scimie. » E il Gioberti: « L'indole nazionale d'un popolo è la sua essenza, la sua anima, la sua vita; finchè egli la conserva, qualunque sia la sua miseria civile, egli può risorgere: ma quando à perduto perfino il proprio essere e la coscienza di se medesimo, non v'à più speranza. *Nota c. III, al vol. II, della Teor. del sopranat.* pag. 415 ediz. Capol. 1850. — *Scritti editi e postumi pubblicati dal Gussalli*, Milano, 1856, vol. II, pag. 112.

tà, siccome sono le virtù e i beni dell' anima; così sono due maniere di gentilezza: l' una si è secondo ei beni dell' anima, e questa gentilezza è secondo verità. E dovemo sapere, che 'l popolo non conosce se non ei beni temporali, siccome sono le ricchezze e le potenze. Quellino che sono nati de' ricchi e dei possenti uomini, in tal maniera che 'l popolo non à memoria nè ricordanza ch' ei loro padri fussero mai pòvari, elli ánno gentilezza e nobiltà, secondo la credenza loro, ciò del popolo. Ma la vera gentilezza si è secondo le virtù e' beni dell' anima i quali adornano l' animo dell' uomo, e le buone operazioni. E tutto sieno probabili ragioni, che quellino che sono nati dei nobili secondo la credenza del popolo, essi sieno nobili secondo verità, perciò che sono in istato là 'v' elli s' avviene ch' ellino sieno migliori delli altri, nientemeno può avvenire, che quelli che sono gentili secondo la credenza del popolo, tralignano ed ánno più malvagi costumi e più malvagie maniere, che non ánno gli altri gentiluomini. E dunque, se la gentilezza secondo la credenza del popolo, cioè quella ch' è per lignaggio, è cosa apparente, e la gentilezza dei buoni costumi è cosa secondo verità, perciò che la verità è meglio che l' apparenza, elli conviene che quellino che sono gentili secondo lignaggio abbiano buoni costumi e i beni dell' anima, acciò ch' ellino sieno gentili secondo verità, e convien loro essere cortesi. E cortesía non è altro, se non una gentilezza di buoni costumi. E così come il dritto della legge comanda a fare tutte l' opere delle virtù, così gentilezza di buoni costumi, vuoli cortesía, comanda a fare tutte l' opere de la virtù. E siccome drittura di legge à in sè tutte le virtù, così la cortesía à in sè tutte le virtù. Ed è l' uomo cortese in fare tutte l' opere delle virtù, siccome in donare e dispendere avvenevolmente; ed in bere ed in mangiare convenevolmente, ed in fare l' opere di temperanza, ed in tutte le cose fare avvenevolmente può l' uomo bene esser cortese. Chè quelli ched è cortese, quelli è dritturieri secondo la legge; e quelli ched à alcuna virtù ispeziale, siccome forza d' animo e temperanza, fanno una medesima opera, che quello che dona e' suoi beni e dispendeli prestamente, secondo ch' elli die, per lo piacere e per

lo diletto ch' elli à, è largo e liberale; ma quelli che dona e dispende ei suoi beni avvenevolmente, non per diletto ch' elli n'abbia, nè per accompire la legge, ma per seguire ei costumi e le maniere dei gentili uomini e dei nobili, questo cotale è cortese. Donde l' uomo die dire, che l' uomo è cortese quand' elli fa alcuna buona opera, per mantenere o per tenere ei costumi e le maniere dei gentili uomini e dei nobili; e perciò dicemo, ch' ei fanti dei re e dei prenzi debbono essere cortesi, acciò ch' ellino seguitino la cortesia e la bontà e la nobilità dei loro signori; ei quali debbono avere le virtù e i beni dell' anima, per li quali ellino sieno nobili secondo verità.

Cap. XVII. — *Nel quale dice come ei re e i prenzi si debbono contenere inverso ei loro sergenti.*

Cinque cose debbono fare ei re e i prenzi acciò ch' ellino abbiano convenevole maniera di contenersi inverso e loro fanti. La prima cosa si è, ch' ellino dieno gli uffici ai fanti che sono savi, acciò che la cosa sie ben fatta. E buoni e leali, a ciò ch' ellino non ne ingannino e loro signori nè altrui: e quanto l' uomo sente il suo fante più savio e più leale, tanto gli dè dare maggiore ufficio e migliore. E dovemo sapere, che nullo non può isprovare nè sapere perfettamente il senno nè la bontía nè la lealtà d' un uomo, sed elli non l' à veduto dimenare e contenere bene e lealmente e saviamente per longo tempo nelli uffici che l' uomo gli à dati. E perciò l' uomo die mettere il fante primamente in alcuna piccola signoria per conósciare e per isprovare chi elli è. E s' elli è leale nei piccioli, si 'l die l' uomo méttare ne' più grandi, non tutto ad una volta, ma a poco a poco venirli crescendo la signoria, secondo che l' uomo il vede ch' elli si porta bene, acciò ch' elli non ne peggiori. Chè 'l filòsafo dice, che quando l' uomo è ricchito di nuovo, ei suoi costumi sono orgogliosi e peggiori che di molti altri uomini. La seconda cosa si è, che perciò ch' ei re e i prenzi ánno a 'ntendere, e debbono, a grandissime cose, non conviene ch' ellino intendano a le minute nè a comandare ciascuna piccola cosa a' loro fanti; anzi conviene ch' elli abbiano alcuna per-

sona, il quale sia sopra tutti loro e sia sollecito di comandarli ed ammaestrarli quello che si conviene. La terza cosa si è, ch' ei re e i prenzi non si debbono mostrare troppo famigliari a' loro fanti, acciò ch' ellino non l' abbiano in dispetto. Il filòsafo dice nel quinto libro della Politica, che la persona del prenze non die mostrare ch' elli sia troppo tenero a curare le cose picciole, anzi die parere di mostrare ched elli curi solamente le gran cose, a ciò ch' elli sia degno d' onore e di riverenza, e non die essere troppo scherzevole colla sua famiglia. E somigliantemente non die mostrare d' essere di sì grande affare, ch' elli ne sia tenuto crudele e pessimo, ma dièssi mostrare umile temperatamente ai suoi fanti ed a quellino che sono sotto la sua signoria. E dovemo sapere, che alcuna amistà ed alcuna familiarità farebbe a lodare ad uno borghese od a uno cavaliere, che farebbe a biasimare a un re ed a un prenze, perciò che, siccome dett' è, e' si conviene ch' ellino sieno più gravi persone che niun' altre e che l' uomo gli debbia più curare, e questo, non perchè n' abbiano vanagloria, ma perchè 'l popolo non gli abbia in dispetto. La quarta cosa si è, ch' ei re e i prenzi non debbono dire ei loro secreti a quelli che sono servi per natura, perciò ch' ànno difalta di senno e d' intendimento, nè a quellino che sono stati vinti in battaglia, perciò che servono più per paura che per amore, nè a quellino che 'l servono per prezzo o per alcuno guadagno, perciò ch' amano più il guadagno che 'l signore, ma a quelli che principalmente servono per amore, a quelli può il signore ben dire ei suoi segreti, secondo ch' ellino ei conoscono più savi, e ched ellino l' ànno isprovato. La quinta cosa si è, ch' ei re ne i prenzi non debbono ritenere il prezzo ne 'l salario dei suoi fanti, anzi il debbono guidardonare, e più e meno, secondo che lor pare ch' ellino abbiano servito.

Cap. XVIII. — *Nel quale dice, che quelli che servono e quelli che mangiano alla tavola dei re e dei prenzi, e generalmente che tutti ei gentili uomini non debbono molto favellare.*

Quellino che servono a quellino che mangiano, generalmente ciascuno uomo, si debbono guardare di troppo favel-

lare mentre ch' ellino istanno alla tavola; e questo proveremo per due ragioni. La prima ragione si è, che la natura, ciascuna cosa ch' ell'à fatto, sì à ordinato ad alcuna opera o cosa; e s' elli avviene che la cosa sia ordinata a più d' una cosa, la natura vuole che mentre ch' ella fa l' una ella non faccia l' altra; donde, conciosiacosachè la natura abbia ordinata la bocca e la lingua a mangiare ed a favellare, l' uomo non dì fare l'uno e l' altro ad un'otta, a ciò che l'uno non impedisca l'altro: donde quelli che mangia e favella ad un' otta, fa contra all' ordinanza della natura, e 'mpedisce il mangiare, ch' è ordinato a sostenere il corpo. La seconda ragione si è, che 'l troppo favellare è contra al buono costume, perciò che se coloro che seggono alla tavola favellano troppo, ellino parranno ebbri e distemperati, chè 'l vino iscalda l' uomo e 'l fa ardito nel parlare. E somigliantemente, quellino che servono non debbono molto favellare, ma poco; acciò ch' ellino non sieno impediti a bene servire, e acciò ch' ellino non dieno altro impedimento a quellino che mangiano, sì ch' ellino ne perdano il mangiare. E dovrebbero ordinare ei re e i prenzi che lor fosse letto alcuna cosa che potesse tornare ad utilità del reame, siccome sono ei buoni costumi del reame, sed ellino fussero scritti, od alcuno gran fatto di loro antecessore, e specialmente di quellino che fussero vissuti bene ed onestamente, o ellino dovrebbero ordinare che l'uomo li leggesse il libro del governamento dei re e dei prenzi, acciò ch' ellino sapessero com' ellino debbono signoreggiare, e com' ellino debbono essere ubbiditi.

LIBRO TERZO.

DEL GOVERNO CIVILE.

PARTE PRIMA.

DETTI DEI FILOSOFI NEL GOVERNAMENTO DELLE CITTÀ.

CAP. I. — *Nel quale dice che le ville e le città sono ordinate e stabilite per alcuno bene.*

Il filòsafo nel primo libro della Politica prova che tutte le ville e tutte le città sono ordinate e stabilite per alcuno bene. E la ragione del filosofo si è, che la natura à dato alli uomini naturale inchinanza a fare ed ordinare comunità di villa o di città per meglio vívare, e per avere le cose che sono necessarie a la vita umana. E dovemo sapere che per ciò che in una casa, ne in una ruga l'uomo non potea trovare tutte le cose che sono necessarie a sostenere la vita dell'uomo, e' convenne ordinare le città, le quali ánno molte rughe, sì che 'l fabro fa la sua arte nell'una, il tessitore la sua in un'altra ruga, e così di ciascuno artefice; si che per li molti artefici ciascuno à quello che li basta a vivare. E perciò le città fuôro primamente ordinate, per avere le cose necessarie alla vita umana; appresso quando li uomini ebbeno ordinate le città, acciò che l'uno atasse l'altro, si che ciascuno avesse le cose necessarie, ellino provvidero ch'elli era grande utilità e gran bene ch'ellino vivessero bene e virtuosamente, secondo legge e drittura; perciò che intanto ched ellino non fussero così vissuti, essi erano quasi bestie. Dond'ellino *ordi-*

narono le città non solamente a vivare ned a avere sufficiente vita, ma a vivare virtuosamente secondo legge e drittura, chè, senza drittura e senza giustizia, le città non possono durare, e perciò appare, che quelli che prima istabilì ed ordinò le città, fu fattore di grandissimi beni, e che perciò fuôro istabilite. Ed appresso dovemo sapere, che tutto sia l' uomo naturalmente inchinato a vivare in comunità, che tale inchinamento non fa necessità, che molte genti sono che non vi vivono; donde il filòsafo tocca tre ragioni, nel primo libro de la Politica, perchè alcuna gente non vivono in comunità di villa o di città. La prima si è, per grande povertà, siccome sono molti che non si possono sostenere nè vivare, per quello ch' elli abbiano, anzi conviene ch' ellino escano infra gli uomini e stieno o nel campo o nel bosco a guadagnare ed a lavorare. La seconda si è, per grande malvagità, siccome sono molti ch' ánno la loro volontà e 'l loro desiderio e 'l loro appetito si corrotto, ched ellino non possono vivare in compagnia d' uomini, secondo legge e drittura, e perciò escono delle città o l' uomo gli sbandisce per tanta malvagità, quant' ellino ánno in loro. La terza si è trasgrande bontia, si come sono alcuna gente, che sono di si gran bontia, che non lor basta ne non lor piace di vivare in comunità, nè in matrimonio, anzi prendono assai migliore vita; chè, tutto si è buono di vivere in matrimonio ed in comunità, si è elli assai migliore di vivare in contemplazione ed in orazione, ed intèndare a conósciare verità. E per le tre ragioni dette lassano gli uomini di non vivare in comunità di villa o di città, donde il filòsafo dice, che quellino che non vivono in comunità, sed ellino nol fanno o non rifiutano per grandissima povertà, o ellino sono bestie e malvagi che non possono portare la legge nè la compagnia altrui, o ellino sono molto semblanti a Dio, perciò ch' ellino prendono migliore vita e più alta, che non è di vivare in comunità.

CAP. II. — *Nel quale dice che fu grande utilità alla vita umana, che, colla comunità delle ville e delle città, li uomini ordinassero la comunità del reame.*

Noi potemo provare per tre ragioni ched elli è gran bene e grande utilità a molte ville ed a molte città ched elle sieno disotto un re od un prenze. La prima ragione si è, che come molte rughe convenne che si raccogliessero e che si facessero in una città, a ciò che l'uomo potesse vivare sufficientemente, e che l'uno aitasse all'altro; così molte città o molte ville, essendo disotto ad uno re od uno prenze, possono aitare l'una l'altra, siccome noi vedemo che molte città ánno abbondanza di quello ch' un' altra città à grande carizia, e perciò è grande utilità e gran bene che molte città e molte ville sieno sotto a re o sotto un prenze, acciò che la vita umana si possa meglio mantenere ed avere le cose che sono necessarie, siccome più membra sono in uno corpo, ed ánno diversi uffici acciò che 'l corpo viva meglio e più sufficientemente. La seconda ragione si è, che, siccome detto è, le città non possono vivare nè durare senza ragione e senza drittura, e tanto, quanto la legge e la drittura sono bene dell' anima, il quale è più degno e migliore che quello del corpo, di tanto debbono essere quelli della città più volontarosi e più solleciti che la legge sia osservata, e maggiormente intèndare ad esso bene ch' ad altro. E donde perciò ch' a la giustizia si conviene la forza e la potenza di potere punire ei mali fattori, e perciò che i malvagi e rei ei non osano contrastare nè possono ai potenti, elli è gran bene e grande utilità che le città e le ville sieno sotto ad uno signore, od uno re, od un prenze, acciò ch' ei malfattori sieno maggiormente puniti per la potenza dei re. E questo intendo quando la principale intenzione, del re o del prenze, sia di mantenere e di volere il bene comune del suo paese, e d'amare ragione e drittura, e quando che fusse tiranno, cioè che non amasse il bene comune, non si converrebbe nè sarebbe buono, che molte città fussero sotto lui, acciò ch' elli avesse più potenza, ma come meno potenza e meno signoria avesse, tanto sarebbe elli maggiore utilità e maggiore bene

al suo reame. La terza ragione si è, che se molte città e molte ville sono sotto ad un re od uno prenze, elle vivaranno più in pace e potrannosi meglio difèndare di loro nemici; chè noi vedemo, che quando una città à briga, ella si giura e si lega con un'altra, acciò ch' ella si possa meglio defèndare dai suoi nemici; e perciò che 'l reame è quasi un raunamento di città e di ville, perciò ch' elle sono disotto ad un prenze, il quale die ciascuna parte del suo reame difèndare e guardare, s' elli avviene ch' elli abbiano briga, elli è grande utilità e gran bene, che molte città e molte ville sieno sotto un prenze o sotto un re, acciò che per l' una elli possa aitare l' altra e guarentarla. Ed appresso dovemo sapere, che questo terzo libro noi diviseremo in tre parti. E nella prima noi racconteremo ei detti dei filòsafi del governamento delle città, ed in quello ch' ellino dissero bene e in quello ch' ellino dissero male, acciò ch' ei re ei prenzi sappiano meglio quello che si vuole a ciò. E nella seconda parte noi insegnaremo qual è la migliore maniera di governare le città, e insegnaremo quali cautele e quali avvisamenti e re e prenzi debbono avere in governare le loro città ei loro reami in tempo di pace. E nella terza parte noi insegnaremo come l' uomo die eleggiere ei battaglieri, e come l' uomo si die difèndare e contrastare ai suoi nemici, e come l' uomo die ordinare le battaglie, e quali cautele, e quali avvisamenti debbono avere quellino che si combattono.

CAP. III. — *Nel quale dice come Platone e Socrate dissero che l' uomo dovea ordinare e governare le città.*

L' uomo die sapere, che Platone e Socrate, due gran filosofi, dissero quattro cose nell' ordinanza delle ville e delle città. La prima cosa si fu, che le possessioni dovieno essere tutte comuni, e che niuno non avesse cosa propia, perciò che quando questo fusse, e' non sarebbe infra gli uomini niuna briga, nè niuna reità, nè niuna discordia; e somigliantemente dissero che le femmine dovevano essere tutte comuni; perciò che loro pareva che se i padri non fossero certi dei loro propi figliuoli, che ciascuno crederebbe che ciascuno fusse suo

figliuolo, donde per questa cotale comunità sarebbe grandissimo amore infra li uomini, che i vecchi tutti amerebbero tutti ei giovani, siccome loro propi figliuoli, e' giovani tutti amerebbero tutti ei vecchi siccome loro propi padri, e fra loro s'amerebbero come fratelli. E queste ragioni e' movevano e detti filosofi a volere che le possessioni e le femmine fussero comune. La seconda cosa che quelli due filosofi dissero, si fu, che le femmine dovíeno andare alla battaglia, siccome gli uomini, e ched esse dovieno apprèndare a combattere; e prendevano la ragione del lor detto, di quello ch' ellino vediano nelli altri animali, cioè che d'essi e i maschi e le femmine si combattono; donde delle bestie e delli uccelli che vivono di rapina, le femmine si ne sono più crudeli ch' ei maschi. E infra gli uccelli che vivono di preda, le femmine sono più grandi del corpo ed ánno il cuore più ardito e sono più forti che i maschi; siccome noi vedemo che li sparvieri sono femmine e i moscardi sono maschi, e che sono più vili che li sparvieri. E così l'astore è femmina, e 'l terzuolo è maschio, ed è più vile che non è l'astore; e dunque, se delle bestie e dell' uccelli, e delli altri animali, e maschi e le femmine si combattono, e' pare che, secondo l' ordinanza della natura, che le femmine debbiano andare a combattere, siccome gli uomini, ed imprèndare a combattere. La terza cosa, che questi due filosofi dissero, si fu, che lo podestà, ei consoli e ciascuno che fusse in alcuno ufficio o in alcuna signoria, ellino vi dovíeno sempre istare, senza esserne rimossi. E la ragione che i mosse si fu, ched e' vedieno, che la natura per le vene della terra faceva l' oro e l' ariento, el piombo, el ferro, e somiglianti metalli; e siccome la natura gli avea fatti, no i moveva. Chè, puoi che 'l piombo era piombo, la natura non ne faceva oro, e somigliantemente niuno metallo, per sè, rimuta, e così delle signorie, che quellino che sono in grande signoria, siccome l' oro, non die tornare in piccola, siccome il piombo, e così delli altri; e perciò che quellino che fussero in segnoria e in officio, non dovieno esser rimossi. La quarta si è, ch' ellino dissero, che ciascuna città dovía essere dovisa in cinque parti: chè primamente e' convenía, che alcuno fosse lavoratori e guardatori di terra, per avere a mangiare ed a bere. Appresso convenia che alcuni fussero artefici

di fare le robe e le case, e l'altre cose che sono necessarie alla vita umana, e che ciascuna città conveniva ched avesse, per lo meno mille battaglieri e cinquemila al più, acciò ch' ella si potesse defèndare da' nemici: e che la città dovía avere prenze o signore, che giudicasse delle cose fatte e mantenesse la giustizia, e somigliantemente dovea avere consiglieri, acciò che per lo signore e per li consiglieri gli uomini fussero adiutati a fare le buone operazioni ed a guardare la legge e la ragione; ed in questa maniera dissero, ei due filòsafi, del governamento della città.

Cap. IV. — *Nel quale insegna che i re ei prenzi debbono sapere che tutte le cose non debbono essere comune siccome Platone e Socrate dissero.*

Noi volemo in questo capitolo divisare tre ragioni, per le quali le possessioni ne l'altre cose non debbono esser comune, siccome quelli due filosofi dissero. La prima ragione si è, che comunque le possessioni fussero comuni, si converrebb' elli che l'uso delle cose del bere e del mangiare, e del diletto corporale fussero proprie, perciò ch' elli non potrebbe essere, che quella medesima vianda che nudrisce un corpo d' un uomo, nodrisse quello d' un altro. Donde le possessioni non potrebbero essere si comuni, che non convenisse che le si partissero a ciascuno, secondo che bisognassero a sostenere la sua vita; donde, perciò che ciascuno uomo crede più valere, ch' elli non vale, ed esser migliore ched elli non è, ciascuno crederebbe dovere più ricevere, ched elli non riceverebbe. E di questo nascierebbe gran tenzoni e gran brighe, perciò che non può esser che tutti quelli della città sieno egualmente buoni e savi, donde convenendo a ciascuno, secondo il suo senno e la sua bontà, e questo non potrebbe bene essere fatto, senza tenzone e senza discordia, credendo ciascuno più valere ch' elli non vale. Le tenzoni ne le discordie non cesserebbero, se le possessioni fussero comuni, siccome quelli due filòsafi dicíeno, anzi crescerebbero, siccome noi avemo detto dinanzi. La seconda ragione si è, che se tutte le cose fussero comune, e' non converrebbe che ciascun uomo credesse

che ciascuno fanciullo fusse suo figliuolo, sicom' ellino dicíano, anzi prenderebbe ciascuno per suo proprio figliuolo, quello ch' elli vedesse che lo somigliasse maggiormente, siccome il filòsafo dice ched in uno paese, là 've le femmine sono tutte comuni, che l' uomo vi divisa e vi parte ei figliuoli secondo la somiglianza ch' elli ánno ad alcuno, e prende l' uomo quello per suo proprio figliuolo, ch' elli vede maggiormente semblante a sè. La terza ragione si è, che se le femmine fussero comune, e' non avrebbe sì grande amore nella città, come quelli due filòsafi diceano, chè noi vedemo che maggiormente s' amano ei parenti ben da lunga, quand' ellino ne sono certi, che non fanno quelli molto d' appresso quand' ellino non si conoscono; donde se le femmine fussero comune, cotale comunità torrebbe la certezza dei figliuoli, e non conoscendo nè avendo l' uomo il parentado d' alcuno, non vi può avere grande amore per ciò; e dunque cotale comunità non fuòra utile nè buona alla città.

Cap. V. — *Nel quale dice quanti mali avverrebbero se le femmine e' figliuoli fussero comuni.*

Il filòsafo, nel secondo libro della Politica, tocca cinque mali ched avverrebbero, se le femmine e' figliuoli fussero comuni. Il primo male si è, che l' uomo farebbe leggiermente ingiuria al padre ed ai fratelli ed ai parenti; e di tanto sono più esconvenevoli le 'ngiurie, di quant' elle sono fatte a quellino a cui l' uomo non le die fare: donde perciò che la comunità delle femmine tòrrebbe la certezza dei parenti, donde l' uomo farebbe cotali ingiurie, l' uomo non die volere nè sofferire, ched elli è gran bene che l' uno parente si conosca coll' altro. Il secondo male che n' avverrebbe, sarebbe che i gentil uomini sarebbero troppo avvilati ed i loro figliuoli, perciò che le femmine non potrebbero esser comune, che l' uomo non avesse altresì gran cura ed altresì gran guardia dei figliuoli dei villani e dei figliuoli dei guadangnatori della terra, come l' uomo avesse dei figliuoli dei gèntili uomini; e questa non fuòra cosa avvenevole, che di ciò ei gentili uomini sarebbero inviliti, e' villani ingranditi, ne non avrebbe infra loro amistà nè concor-

dia; chè allora istanno gli uomini in pace ed in concordia, quando, quellino che sono buoni e nobili, sono sopra quellino che non sono nè nobili nè gentili, e perciò l' uomo non die volere la comunità delle femmine. Il terzo male sarebbe, che l' uomo non avrebbe si gran cura dei figliuoli: che se l' uomo credesse che tutti ei fanciulli fossero suoi figliuoli, il suo amore sarebbe in tante parti partito, che non ne potrebbe molto amare niuno; ma elli non sarebbe quasi nessuno uomo, sed e' non fosse troppo pazzo, che credesse che tutti ei fanciulli fussero suoi figliuoli, e sed elli credesse avere tre o quattro figliuoli, e' non amerebbe perciò tutti gli altri; chè siccome poco mèle, mettendolo in molta acqua, non la può fare tutta dolce, cosi l' amore di tre o di quattro figliuoli non può fare avere amore a tutti ei fanciulli della città: e perciò l' uomo non die sofferire che le femmine sieno tutte comuni, a ciò che l' uomo non cessi la cura dei fanciulli. Il quarto male sarebbe, che se le femmine fussero tutte comune, gli uomini sarebbero troppo istemperati, chè noi vedemo che l' uomo à solamente una femmina, si è elli a gran pena ed a gran forza, che l' uomo si contenga convenevolmente e temperatamente con essa. Il quinto male si è, che se le femmine fussero comune, la madre non conoscerebbe il suo figliuolo nè la madre la sua figliuola, nè l' uno parente non conoscerebbe l' altro, donde di leggiero avverrebbe che 'l padre giacerebbe con la figliuola, e 'l figliuolo con la madre, e la suora col fratello: ed a questa ragione volse rispondere Socrate, dicendo che i prenzi ei signori della città, dovieno méttare gran cura in ciò, ch'ei figliuoli non giacessero colle madri; ma questo non è niente a dire, che se le femmine sono comune, l'uomo non insegna alle fanciulle chi sono ei lor padri, nè ai fanciulli quali sono le loro suore; donde leggermente avviene che l' uno giace coll' altro carnalmente; e ciò è grande abbominazione e gran fastigio, chè 'l prenze non può sapere chi è il padre, nè chi è le figliuole, dond' elli possa defèndare che 'l padre non giaccia colla figliuola, o la suora col fratello; e perciò li uomini non debbono volere che le femmine sieno comuni, acciò ch' ellino sieno certe dei loro figliuoli.

Cap. VI. — *Nel quale dice come le possessioni debbono essere proprie, e come debbono essere comuni, secondo l'utilità delle ville e delle città.*

Ora proveremo per tre ragioni che le possessioni non debbono essere comuni, siccome dicea Socrate e Platone. La prima ragione si è, che quando alcuna cosa è comune a molta gente, l'uno impedisce l'altro ad usare la cosa comune, e nasce fra loro briga e discordia, siccome noi vedemo ei fratelli carnali ch'ánno briga e nemistà insieme, quando non lor pare usare della redità comune in fra loro tanto quant'ellino dovrebbero; e dunque quando ei fratelli carnali ánno briga e discordia per le cose comune, maggiormente l'avranno gli uomini estrani, che sono di diversi lignaggi e di diverse condizioni e volontà, s'elli ánno le possessioni comune. La seconda ragione si è, che noi vedemo che infra 'l signore e 'l fante che 'l die ubbidire, èe spesso tentazione e discordia, perciò ch'ellino istanno comunemente insieme: e dunque se li uomini estrani, e che non vogliono e che ne non debbono ubbidire l'uno all'altro, ánno le possessioni comuni, e conversano molto insieme, maggiormente vi nascerà briga e discordia. La terza ragione si è, che siccome dett'è, per ciò che li uomini si tengono per di più valere ch'ellino non vagliono, ciascuno vorrà più ch'elli non à auto, donde briga e discordia nascerà infra loro; e perciò le possessioni non debbono esser comuni, nè nelle ville nè nelle città, donde il filosofo dice, che elli è grande utilità alle ville ed alle città, che ciascuno abbia sue propie possessioni, ma che l'uso delle possessioni sia comune intanto, che l'uno per la sua larghezza aiti all'altro e gli dia dei suoi beni, secondo ch'elli vede che ragione gl'insegna, e secondo ch'elli n'à mistiere.

CAP. VII. — *Nel quale dice che i re ei prenzi non debbono ordinare le femmine a combattere, siccome Socrate diceva che l' uomo dovea fare.*

Platone e Socrate dicíano, che le femmine dovíeno combattere ed andare alla battaglia, e questo provavano in ciò, ch' ellino vedevano le bestie e gli uccelli di preda combattere così le femmine come ei maschi; ma ch' elli non sia, siccome ellino diceano, noi il potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è, che nelle battaglie conviene avere gran senno e grande avvisamento, sicome noi vedemo che molte volte poca gente vince molta gente per senno; donde conciosiacosachè le femmine non abbiano senno, anzi n' ánno difalta del senno e della ragione, esse non debbono essere ordinate alla battaglia; chè Vegezio dice, nel libro della Cavalleria, che l' uomo può bene ad alcuna cosa mal fatta dare remedio e ricoverare essa, ma quando commessa viene nella battaglia, e l' uomo è morto, a ciò non à nè rimedio nè ritrovato. La seconda ragione si è, che quellino che combattono, debbono avere grand' animo e grande ardimento in loro, perciò ch' ellino mettono il loro corpo in pericolo di morte, e la morte è la più paurosa cosa e la più pericolosa che sia, e donde, perciò che le femmine comunemente sono paurose e di piccolo animo, per la fredda complessione ch' ell' ámno, elle non debbono combattere nè andare alla battaglia. E dovemo sapere che sarebbe far gran bene a quellino che si debbono combattere, che quellino ch' ánno paura e che sono vili e non lor dà il cuore di combattere, fussero fuora della schiera, acciò ch' essi non déssero paura a quellino che sono pro' e valenti; e molte volte avemo veduto che un vile ed un pauroso uomo à dato perduta una grande ischiera di cavalieri. La terza ragione si è, che quellino che si combattono debbono essere forti e leggieri, acciò ch' ellino possano sostenere ei pesi dell' arme ei gran colpi dare e ricévare, e ch' ellino possano durare longamente; e donde, perciò che le femmine ánno molta carne, ed ánno difalta di forza di corpo, l' uomo non le die ordinare a combattere, nè mandarle alla battaglia, e perciò la ragione,

per la quale Platone mise le femmine c' andassero alla battaglia, non è buona nè sofficiente, chè l' uomo non à sembianza con le bestie nè colli uccelli di preda, in ciò che le femmine sieno più forti che li uomini nè più ardite, siccome sono le femmine delli uccelli; e questo avemo provato per le ragioni dette.

CAP. VIII. — *Nel quale dice che i re ei prenzi non debbono sofferire che una medesima gente duri sempre in una medesima signoria.*

Socrate e Platone volsero che li uomini, che fussero in signoria o in offici, non fossero rimossi, ma durassero tanto quant' ellino vivessero; ma elli non die essere così, e questo potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è, che 'l filòsafo dice, che l' uomo non può bene conoscere l' altro, s' elli nol vede in alcuna signoria ed in alcuna grandezza: perciò ch' allora potendo fare più bene e più male, si conosce il suo senno e la sua bontà e la sua malizia, donde, acciò che l' uomo sia conosciuto, il re e' prenzi ei debbono dare prima piccole signorie e piccoli uffici, e puoi appresso, secondo ch' elli è degno, e ched elli è utile al suo reame. La seconda ragione si è, che se quellino che sono alli uffici ed alle signorie, sapessero ch' ellino dovessero durare sempre a ciò, ellino farebbero molte ingiurie e molti mali e molte villanie ai loro soggietti, dei quali ellino si guardano, perch' ellino sanno che l' uomo ei può cessarneli, quando fa male. La terza ragione si è, ch' ei re ei prenzi e quellino che debbono signoreggiare la città, debbono intèndare principalmente alla pace e alla concordia de la loro gente: donde, sed uno medesimo ufficiale fusse sempre in una signoria ed in uno officio, gli altri uomini della città sel terrebbero in disnore ed in dispetto, donde ellino sarebbero leggiermente mossi a muovere discordia e briga nella città, s' ellino avessero cuore o vigore od ardimento: donde acciò che quellino della città istíeno in pace, e' conviene che li uffici e le signorie si rimutino, sì che ciascuno n' abbia secondo il suo stato.

CAP. IX. — *Nel quale dice che l' uomo non die così ordinare la città come Socrate disse, che dovieno essere ordinate.*

Da che noi avemo detto, delle quattro cose, le tre, che Platone e Socrate dissero all' ordinamento della città, noi diremo la quarta, cioè dell' ordinanza e della divisione della città, chèd elli diceva, che la città dovea avere prenze e consiglieri, e battaglieri, ed artefici e lavoratori; è voleva che i battaglieri fussero almeno mille ed al più cinquemila fussero divisati dalli altri, donde noi provaremo per tre ragioni che lo statuto ch' ellino facevano dei battallieri, non era nè buono nè convenevole. La prima ragione si è, che l'uomo die più amare il bene comune, che 'l bene speciale, che per natura la parte si dè méttare in pericolo per lo tutto, si come noi vedemo che l' uomo mette il braccio in periglio contra al colpo, per difèndare il capo, donde ciascuno uomo fa contra al bene comune e contra l' ordinanza della natura, s' elli non si mette in pericolo, per difèndare il suo paese e il bene comune, e perciò Socrate non diceva bene, quand' elli diceva ch' ei battallieri dovíeno essere divisi e partiti dalli altri, chè l' uomo die dire che d' altrettanti, quant' elli v' à uomini, che possano portare arme nella città, che tanti v' à elli di battaglieri che difendano il paese e il bene comune. La seconda ragione si è, ch' elli è grave cosa e pesante, che quelli d' una città possano sostenere mille uomini dei beni comuni della città, che non servissero d' altra cosa, se non di combattere, quando luogo e tempo ne fusse, ed anco più sarebbe grave cosa a sostenere cinquemila; perciò che questo non potrebbe essere, se la città non avesse biada a sua volontà; donde dice il filòsafo che la città che volesse sostenere cinquemila uomini, dovrebbe esser assisa nelle contrade di Babilonia là 've elli à grande spazio di terra, donde si gran gente fusse sostenuta e mantenuta. La terza ragione si è, che Socrate dice male, in díciare certo numero di battaglieri; perciò che 'l filosofo dice, che quelli che vuole ordinare alcuna legge o stabilire alcuna cosa nella città, elli

die guardare a tre cose, ciò sono: alla gente della città e alla regione ed alle vicinanze, ed alle contrade d'intorno alla città; donde, se alcuno uomo volesse ordinare battaglieri nella città, che vivessero dei beni comuni, elli die riguardare a tre cose. La prima cosa si è, ch'ellino debbono riguardare alla gente della città, s'ella è ardita o paurosa, che se la gente della città è paurosa, ell'avrà maggior mestiere di più quantità di battaglieri, che sed e' sono arditi. La seconda cosa ch'ellino debbono riguardare, si è la contrada e 'l reame là 've la città è assisa, chè, come più è assisa la città in grande reame, ed à grande abbondanza di terra da guardare, e come più può avere di vianda, tanto potrebb'ella più battaglieri pascere e sostenere. La terza cosa a che l'uomo die guardare, si è, se i vicini sono amici o nemici, e se i vicini d'intorno alla città sono codardi od arditi: chè, secondo ciò che i vicini ánno diverse condizioni, l'uomo die istabilire ed ordinare diverso numero di battaglieri; e perciò quelli che vuole dare conoscienza del governamento delle città, elli non può dare certo numero di battaglieri, anzi il die lassare al giudicamento del savio governatore della città, il quale die guardare la condizione e la maniera della terra e la circustanza dei vicini.

Cap. X. — *Nel quale dice come l'uomo può trarre a buono intendimento le parole che Socrate disse, del governamento delle città.*

Con tutto che noi aviamo detto che le parole di Socrate ne di Platone non sieno utili nè buone, secondo che l'uomo le può intèndare comunemente, noi insegnaremo, come l'uomo le può trarre a buono intendimento; chè, con tutto che le possessioni, quanto è alla signoria ne alla propietà, non debbiano essere comuni, tuttavia ciascuno uomo die donare dei suoi beni altrui, secondo ciò che la ragione della larghezza comanda ed insegna, e così, come li uomini debbono amare l'uno l'altro, quanto se medesimo, così l'uomo die amare le femmine e le possessioni altrui così come le sue proprie; e die ciascuno esser curioso delle cose d'altrui, siccome fus-

sero sue propie in tempo ed in luogo, ed in questa maniera debbono essere le cose comune, che ciascuno die amare la moglie altrui, quasi come la sua, non per giacere con lei carnalmente, ma per dritto amore e per onesto; e con tutto che non sie vero quello che Socrate dicea generalmente, che le femmine debbiano combattere nè andare in battaglia, siccome noi avemo provato dinanzi, tuttavia il suo detto può bene avere verità in alcuno caso, chèd elli avviene alcuna volta, in alcuna contrada sotto Roma, quando gli uomini vanno in alcun' oste, sopra ad altra città, che le femmine rimangono nella città; e s' elli avviene che la città sia assalita, le femmine la difendono, e per difalta d' uomini lor conviene combattere.

Cap. XI. — *Nel quale dice come un filòsafo, ch' ebbe nome Fallea, disse, che l' uomo dovea ordinare le città.*

Un filosofo, ch' ebbe nome Fallea, diceva ch' elli era cosa avvenevole, per la pace e per la concordia della gente, che ciascuno uomo avesse così gran rendita l' uno come l' altro; e diceva che i re ei prenzi dovieno principalmente intèndare a ciò; e dicea Fallea, che quando alcuna città s' ordinava o si stabiliva di prima, ch' allora era leggiero a fare, cioè che le rendite e le possessioni fussero eguali, ched elli poteva riguardare lo numero della gente e la moltitudine dei campi e delle possessioni, e secondo ciò ei re ei prenzi dovieno divisare a ciascuno le rendite e le possessioni della città egualmente; ma nelle città che sono ordinate e fatte, là 've l' uno à più di rendita e di possessioni che l' altro, non è così leggiera cosa a fare che le rendite e le possessioni sieno eguali, e se 'l prenze le vuole fare uguali, elli die ordinare che i poveri s' ammoglino delle ricche, e che i ricchi dieno gran dote ai poveri, e per questo modo potrà tornare la città in eguaglianza ed avere pace e concordia, siccome dice Fallea; e dovemo sapere, che questo filòsafo fu mosso a dire ciò, per tre ragioni. La prima ragione si è, che per la grande volontà e per la grande convoitigia che li uomini ánno delle ricchezze,

gli uomini insieme piateggiano e tenzonano, ed ánno ispesso briga e discordia, donde se le possessioni fussero eguali, questo tenzonare e queste riotte cessarebbero; perciò che quelli che guadagnasse non migliorebbe cavelle, e quelli che perdesse non perderebbe nulla, poscia che convenisse che le possessioni e le rendite tornassero eguali, e per questa ragione parea a Fallea che, se le possessioni fussero eguali, gli uomini infra loro non avrebbero briga nè divisione per ricchezza nè per possessione. La seconda ragione, che movea Fallea, si era, che per ciò che le genti appropiano volentieri le ricchezze e le possessioni a loro, ellino non fanno solamente piato e tenzone in fra loro, anzi fanno li uni alli altri molte ingiurie e molte villanie, e fanno gli uomini furnecci e ruberie e molti micidi per le convoitigie delle ricchezze acquistare, e perciò parea a Fallea, che se l' uomo avesse altrettanta rendita l' uno come l' altro, e le ricchezze fussero tutte comune, tutti e furnecci, tutte le robberie, tutti ei nemici cessarebbero. La terza ragione, che mosse Fallea, s' è, ched e' li parea, che in molte città bene ordinate e' vedea che 'l prenze avea molta gran cura nelle rendite e nelle possessioni della gente: dond' elli li pareva che l' uomo dovea principalmente intèndare a ciò che le possessioni fussero eguali, sì che l'uno n' avesse tanto quanto l' altro, per la pace e per la concordia che li parea che ne seguisse.

Cap. XII. — *Nel quale insegna che le possessioni non debbono essere eguali, siccome disse Fallea.*

Puoi che noi avemo detto, come e perchè Fallea volse che le possessioni fussero tutte uguali, noi provaremo per tre ragioni, ched elli non disse bene, e che le ricchezze ne le possessioni non debbono essere eguali. La prima ragione si è, che se ciascuno uomo avesse tanto di rendita, l' uno come l' altro, e l' uno avesse quattro figliuoli e l' altro due, e i figliuoli tenessero la redità del lor padre, e' non potrebbe essere che le possessioni fussero eguali, nè cotal legge non potrebbe esser guardata; chè come più si parte la cosa in più parti, tanto n' à ciascuno meno; e perciò dice il filòsafo, che

le rendite ne le possessioni non potrebbero essere eguali, se i figliuoli non fussero eguali, cioè che tanti figliuoli avesse l'uno, quanto l'altro; e questo non può essere, come noi vedemo, che alcuno non à nè mica, e se n'à, si n'à pochi; ed alcun altro n'à molti figliuoli, ed alcuno altro non à nè mica donna; e perciò la legge che Fallea dicea, non potrebbe esser guardata, e dunque non è buona. La seconda ragione si è, che se i ricchi déssero gran dote ai pòvari, e i pòvari non dessero dote ai ricchi, e'potrebbe leggiermente avvenire che i pòvari fuôrano ricchi, e i ricchi sarebbero pòvari: chè se alcuno ricco uomo avesse molti più figliuoli che un pòvaro, la possessione del ricco sarebbe partita in più parti che quella del pòvaro, e così sarebbero ei figliuoli de'ricchi uomini più pòvari che li altri, donde elli avverrebbe gran male in due maniere. L'una di ciò che i figliuoli dei pòvari uomini non sanno sofferire le ricchezze quand'ellino l'ánno, anzi se n'orgogliscono, e per loro orgoglio ellino fanno molte ingiurie e molte villanie a quelli della città; l'altra, che i figliuoli dei ricchi uomini, che sono ispesse volte di gran cuore e di grand'animo, quand'ellino si vedessero pòvari, ellino sarebbero invidiosi e movarebbero di leggiero briga e discordia nella città; e perciò appare manifestamente, che l'eguaglianza delle possessioni non è buona. La terza si è, che quellino della città debbono esser larghi e liberali e temperati, donde elli non basta a dire, che le rendite e le possessioni potrebbero essere uguali, ed esser sì piccole ched e' converrebbe che li uomini vivessero troppo poveramente, ne non potrebbero fare l'opere della larghezza ned esser larghi nè liberali, e somigliantemente potrebbe avvenire, che le rendite e le possessioni sarebbero sì grandi, che li uomini vivarebbero troppo delicatamente e non sarebbero temperati in seguire ei diletti del corpo, secondo ragione, e perciò appare, che le rendite ne possessioni non debbono essere uguali, siccome disse Fallea.

CAP. XIII. — *Nel quale dice come quelli che signoreggia alcuna città, elli die più principalmente intèndare a cessare le malvagie volontà e i malvagi desidèri e convoitigine, ched elli non die intendere a cessare la disuguaglianza delle possessioni.*

Un savio, ch' ebbe nome Solone, sopra le rendite e sopra alle possessioni fece molte leggi e molti ordinamenti, donde il filòsafo dice, che in una contrada era legge che niuno uomo potea vendere le sue possessioni, sed elli non mostrasse sufficientemente che grande isciagura gli fusse avvenuta, e con tutto che molte leggi si trovino sopra le rendite e sopra le possessioni delli uomini, niuna se ne trova, se non quella di Fallea, che dica che le possessioni debbiano essere eguali; e tutto debbiano ei re e i prenzi fare leggi ed ordinamenti sopra le possessioni e sopra le rendite, non die esser la loro principale intenzione sopra ciò, ma principalmente e maggiormente die esser la sùa intenzione a cessare ed a riprèndare ei malvagi desidèri e le malvagie convoitigie; chè le malvagie volontà e' malvagi desidèri sono radice di tutte le male operazioni e di tutte le malizie, e non le rendite ne le possessioni: donde, perciò che l' uomo die maggiormente brigare di sanare la radice, là 'nde la malizia viene, che in altro luogo, ed i principi della città, e quellino che l' ánno a governare, debbono maggiormente intèndare a cessare le malvagie volontà e i malvagi desidèri, ch' ellino non debbono ordinare le richezze ne le possessioni della lor gente, e' potemo provare per tre ragioni, che la intenzione del prenze non die esser principalmente ad ordinare delle possessioni ne delle rendite. La prima ragione si è, che le discordie non vengono solamente, nè' piati, per le possessioni ne per le signorie dei beni temporali, siccome credeva Fallea. E con tutto che i pòvari uomini abbiano maggiormente discordia, per li beni temporali, in fra loro, dond' ellino ánno gran bisogno, ei gentili uomini e i savi e gli onorevoli della città ánno maggiormente briga e discordia infra loro, quand' ellino non sono onorati, siccome ellino dovrebbero essere, donde

perciò che nella città sono pòvari e ricchi e graziosi ed onorati, el prenze ne 'l signore, o quellino che debbono governare la città, non debbono solamente intèndare alle rendite ne alle possessioni, ma maggiormente acciò che li onori sieno partiti drittamente, perchè maggior discordia e maggior briga è quella dei nobili e dei grandi, che delli altri. La seconda ragione si è, che l'uomo non fa solamente ingiuria nè torto ad altrui, per l'avarizia delle ricchezze ne delle possessioni, anzi fa l'uomo torto all'altro delle figliuole e delle mogli, per diletto ch'elli vi crede avere; donde quellino che debbono governare la città, debbono maggiormente ordinare e fare leggi a cessare le malvagie volontà e i malvagi desidèri, acciò che l'uomo non sia distemperato e non faccia ingiuria nè torto delle femmine altrui, ched ellino non debbono ordinare sopra le possessioni. La terza ragione si è, che li uomini fuggono volentieri ogne dolore ed ogne tristizia, dond'elli avviene che molte genti fanno torto l'uno a l'altro, non per altra cosa, se non ch'elli crede che alcuno gl'impedisca il suo diletto o gli faccia alcuno dolore od alcuna tristizia sentire; e perciò appare bene manifestamente, che le leggi nè sono nè debbono essere istabilite solamente per le rendite ne per le possessioni, siccome dicea Fallea, ma per esse e per molte altre cose, siccome noi avemo detto.

CAP. XIV. — *Nel quale dice, come un filòsafo, ch' ebbe nome Ippodamo, disse che l'uomo dovea ordinare le città.*

Ippodamo filòsafo disse sei cose del governamento della città. La prima cosa si fu, ch'elli disse, che la moltitudine di quelli della città dovea esser in quantità di diecimila uomini, la quale moltitudine elli partì in tre parti, cioè, in battaglieri, ed in artefici, ed in lavoratori di terra; e voleva questo filòsafo che *gli artefici*[1] non avessero nè terra ned arme; e la ragione che 'l mosse, si fu, che li pareva che l'uomo à mestiere di tré cose, cioè: pane e vino e vianda, per sostenere la vita, e per difendersi dal calore naturale; la seconda, di cose e di robe e di molte altre cose fatte per

[1] *Ch'e battaglieri*, aveva il Cod.

arte e per ingegno umano per difendarsi dal freddo; la terza cosa si è, l'arme per difendarsi dai nemici che 'l volessero soggiogare o farli torto ed ingiuria o danno; e a queste tre cose le tre maniere di genti parrieno che potessero bastare, che per li lavoratori, e quali dovemo inténdare di vigne e d'arbori e pastori e di tutte quelle cose donde noi vivemo, potemo avere vivanda, e per li artefici potemo avere case e vestimento e l'altre cose che bisognano, e per li battaglieri potemo esser difesi dai nemici. La seconda cosa ch'elli disse, si fu, che l'uomo dovea divisare tutta la terra e tutta la rendita de la città in tre parti, cioè che l'una parte fusse dei preti e di quellino che servono nelle chiese, a Dio onorare; e questa parte dicea ch'era santa; e l'altra parte volía che fusse dei battaglieri, perciò che difendeno il paese e 'l bene comune; e l'altra parte, dicea che i guadagnatori della terra la dovieno avere; e dicea che li artefici non avessero punto di terra, per ciò che senza terra ellino si potieno ben vivare della loro arte; e voleno che i battaglieri, ei quali avessero a difendare il paese, avessero comune terra, dond'ellino vivessero quasi del bene comune. La terza cosa ch'elli disse, si fu, ched elli divisò le corti dei piati in tre parti, sì come l'uomo piateggia di tre cose, cioè di danno, e d'ingiuria, e di morte. Chiunque fa torto a persona, o elli li fa torto nelle sue cose, o elli li fa torto nelle sue possessioni, o elli li fa torto nella sua propia persona. E dovemo sapere che 'l torto che l'uomo fa nelle altrui cose o nell'altrui possessioni, Ippodamo il chiama danno, e quando alcuno disonorava alcuno altro, elli la chiamava ingiuria, e quando alcuno corrucciava alcuno altro nella sua propia persona, fusse in battere od in ferire, Ippodamo la chiama mortale ingiuria. La quarta cosa, che Ippodamo dicea, si era, che l'uomo dòvie avere due maniere di giudici nella città, l'uno fusse ordinario, dinanzi al quale l'uomo mettesse le cause; e l'altro giudice fusse principale, dinanzi al quale l'uomo appellasse, acciò che, se 'l giudice facesse malvagiamente e giudicasse male quello ch'elli dovesse, che 'l giudice principale lo potesse addrizzare. La quinta cosa che Ippodamo dicea, si era, che ciascuna maniera di giudici, sì ordinari, sì

principali, dovíeno avere questa maniera di giudicare: che sì tosto come la causa fusse udita, ciascuno giudice dovea pensare in sè medesimo, e dare la sua sentenza, senza favellare a persona, in questo modo: che se alcuno doveva esser condannato, elli dovia arrecare la sua sentenza scritta e darla senza dirlo; e se dovia esser assoluto in parte, ed in parte condannato, esso il dovíe far sapere per sua scritta, non in favellando; e fu mosso il detto filòsafo a dare questa maniera di giudicare, per questa ragione, chèd elli pareva che se i giudici fussero costretti, per loro saramento, a dire quello che lor pareva della causa ch' ellino avessero udito, per avventura elli si pergiurebbe, perciò che dottarebbe di dire quello ch' elli sentisse, dinanzi alli altri, e perciò volse che ciascuno iscrivesse la sua sentenza privatamente. La sesta cosa si fu, che Ippodamo stabilì quattro leggi che toccano a quattro maniere di genti. La prima sì toccava ai savi, e dicea che qualunque persona trovasse alcuna cosa utile alla città, ched elli fusse onorato convenevolmente, secondo essa. La seconda legge tocca a quelli che la città debbono difendere, e dicea che i figliuoli di coloro che muoiono nella battaglia che fusse fatta per difèndare il paese e 'l bene comune de la città, avessero la lor vita dei beni comuni della città. La terza legge si era, che toccava al popolo, e dicía che 'l popolo e i battaglieri si dovessero raunare a chiamare il signore della città, e perciò volea che 'l signore fusse per lezione, e non per redità. La quarta legge toccava al prenze od al signore della città, e diceva che, puoi ch' elli era eletto, e' doveva principalmente intèndare a tre cose, ciò era: delle cose comune, e de' forestieri, e delli orfani. Ed orfani chiamava tutte quelle persone, che per loro non si possono difèndare nè procacciare il loro dritto, e questo istà molto bene ai signori, d' aver cura ed intèndare principalmente a queste tre cose, perciò ch' ad esse l' uomo fa di leggiero e volentieri ingiuria e torto, perciò ch' essi truovano pochi aitatori ne difenditori a procacciare e a difèndare il loro dritto.

CAP. XV. — *Nel quale dice quali cose sono da riprèndare in quello che Ippodamo disse del governamento della comunità.*

Ricontate le cose che Ippodamo disse del governamento della città, noi provaremo ched elli disse male in tre cose, tutto dicesse elli bene in molte altre, e la prima si fu, là 'v'elli disse male che 'l popolo, ciò sono gli artefici e'lavoratori, si dovessero radunare, e i battaglieri ad eleggere il signore della città, e che 'l popolo non avesse arme; e questo non potrebbe bene essere insieme, chè i battaglieri chiamerebbero cui elli volessero. La seconda cosa si fu, nella maniera del giudicare, chèd elli voleva che i giudici favellassero in comune nella sentenza ched ellino dovessero dare, ma non negava ch' ellino potessero parlare insieme al segreto; e che questa maniera di giudicare sia malvagia, noi il potemo provare per due ragioni. La prima ragione si è, ch'ei giudici si pergiurano tosto, perciò ch' ellino sono troppo più tosto pervertiti, quand' ellino possono favellare di secreto, che quando ellino favellano in comune; donde il filòsafo dice, ch' elli è ordinato in alcuna città, ch' ei giudici possano favellare in comune, ma non a segreto. L' altra si è, che se le sentenze dei giudici si discordassero in alcuna cosa, e' converrebbe ch' ellino favellassero e sapesse ciascuno qual sentenza si dovesse tenere. La terza cosa, là 've Ippodamo falli, si fu nella legge che toccava ai savi, che ciascuno savio fusse onorato per ciascuna cosa ch' elli trovasse utile alla città; donde se questo fusse, ciascuno savio si sforzarebbe di trovare novelle leggi, ed a mostrare com' elle fossero profittabili ed utili alla città, donde continuamente si muterebbero ei dritti e le leggi delle città; e questo non sarebbe buono, anzi sarebbe pericolosa cosa alla città, chè le leggi ánno e debbono avere molto grande forza e grande virtù, perciò che sono approvate di lungo tempo; e perciò cotal legge non è buona, tutto paia cosa convenevole a dire, che chi truova cosa utíle alla città sia onorato, perciò che ciascuno si sforzerebbe di trovare novelle leggi.

PARTE SECONDA.

DELLA MIGLIORE MANIERA DI GOVERNARE LE CITTÀ.

CAP. I. — *Il quale insegna come l'uomo die governare le città in tempo di pace, e quante cose l'uomo die guardare in cotale governamento.*

Quellino che debbono governare la città in tempo di pace, debbono guardare a quattro cose, cioè: al signore, ed ai consiglieri, ed ai giudicatori ed al popolo. E la prima ragione si è, che 'nnanzi che l'uomo possa bene governare le città, per le leggi, e'conviene che s'abbiano quattro cose; che primamente le leggi sieno saviamente trovate; e questo debbono fare ei consiglieri dei re e dei prenzi; ched e'conviene ch'ei re ei prenzi abbiano tali consiglieri, ched ellino sappiano e possano trovare leggi convenevoli, e che 'l popolo le debbia guardare; appresso conviene che le leggi sieno bene guardate, e questo die fare il prenze, cioè di farle guardare per la forza ch'elli à, e per lo podere. La terza cosa si è, che per le leggi, che i consiglieri ánno trovate, e che 'l prenze fa guardare, ei giudici giudichino l'opere e i fatti delle genti che sono sotto al prenze. La quarta cosa si è, ched e'conviene che le leggi sieno bene ubbidite e bene osservate, e questo die fare il popolo. Donde guardando a queste quattro cose, che conviene guardare acciò che per le leggi le città sieno bene governate, in tempo di pace, quelli che vuole parlare del governamento della città, die parlare di queste quattro cose che sono dette. La seconda ragione si è, che così come il medico intende principalmente a fare la sanità del corpo, così il prenze die intèndare principalmente che 'l popolo abbia il suo dritto e la sua utilità; donde, perciò che le leggi comandano tutta drittura e cessano il contrario, cioè villania e ingiuria e torto, quelli che vuole parlare dèl governamento, die dire

delle quattro cose che si convengono alla città, le quali sono dette. E perciò noi diremo di queste quattro cose partitamente; primamente del prenze.

CAP. II. — *Nel quale insegna quante maniere sono di signorie, e quali sono buone e quali sono rie.*

Il filòsafo nel terzo libro della Politica divisa sei maniere di signorie, delle quali le tre sono buone, e l'altre sono malvagie, chè, se in una città o in più o in uno reame è l'uno signore solamente, e quello signore intende solamente al bene comune, cotal signoria è buona e dritta, e chiamala il filòsofo signoria di re; chè 'l re dritto die intèndare al bene comune principalmente, e se 'l signore, che segnoreggia solo in una città o in uno reame non intende principalmente al bene comune, ma 'l suo proprio, cotal signoria non è buona, e chiamala il filòsafo signoria di tiranno. La terza signoria si è, quando non solamente un uomo signoreggia la città, ma più ch'uno; se questi signori intendono principalmente al bene del popolo, cotal signoria è buona, e chiamala il filòsafo signoria di buoni e di dritturieri; siccome noi avemo veduto nella città di Roma, quand'elli non à signore, che i Romani isceglievano *dodici* buoni uomini e quali erano signori e governavano la città; e se questi più signori non intendono al bene comune, cotal signoria dice il filòsafo che non è buona nè dritta. La quinta signoria si è, quando la città à molti signori, siccome tutto 'l popolo; e sed essa intende al bene dei pòvari e dei mezzani e dei ricchi, e di ciascuno secondo il suo stato, cotale signoria è buona, e la potemo chiamare governamento di popolo; e sed elli avviene che 'l popolo non intenda al bene di ciascuno secondo il suo stato, anzi voglia esser tiranno e tòllare il loro ai ricchi, cotale signoria non è buona, e chiamala il filòsafo perversità e malvagità di popolo: donde noi vedemo comunemente nelle città d'Italia, che tutto 'l popolo è a chiamare ed eleggere il signore, ed a punirlo quand'elli fa male, e che tutto chiamin ellino alcuno signore che li governi, niente meno il popolo è più signore di lui, perciò ch'esso lo elegge, ed esso il puni-

sce quand'elli fa male; donde in questo capitolo appare quante maniere di signorie sono, e quali sono buone e rie.

CAP. III. — *Nel quale dice ched e' val meglio che le città e reami sieno governati e retti per un solo uomo che per molti, e che quest' è la migliore signoria che sia, quando un solo uomo signoreggia ed elli intende il bene comune.*

Appresso provaremo per quattro ragioni, che la migliore signoria che sia, si è quella d'un uomo solo, quand'elli intende principalmente al bene comune, e ch'elli è maggiore utilità alla città ed ai reami ed alle province, ched ellino sieno retti per un cotal signore, che per più; e la prima ragione si è, che 'l principale bene della città si è, che pace[1] e concordia vi sia, e che i cittadini sieno tutto uno, donde perciò che questo può meglio fare uno che molti, se molti non sono tutto una cosa, e questo non può bene essere, chè l'uno impedisce l'altro; la signoria d'uno solo è migliore che quella di più. La seconda ragione si è, che quanto la virtù è più insieme, tanto è ella più forte, siccome noi vedemo che dodici uomini traggono meglio una nave, che ciascuno per sè: donde se la città o 'l reame è sotto un uomo, ella può meglio essere governata e meglio difesa, che s'ella fosse sotto a dodici uomini e ciascuno n'avesse alcuna parte, perciò che quello uomo solo avrebbe la forza ch'avrebbero tutti gli altri che la signoreggiassero, e perciò che la forza d'uno è meglio che quella di dodici, quand'elli n'à tanta o più che i dodici, la città e 'l reame è meglio che sia retta da uno che da molti: perciò che quanto la potenza è più partita, tant' è meno forte.

[1] Certamente non è un bene la guerra; pure la universale istoria c' insegna, le opere più grandi essersi in tempi procellosi compite, e gli uomini straordinari sorgere più di sovente tra il cozzare dei popoli, che nel poltrire di una pace vergognosa. Sì che la guerra sembra necessaria alla vita delle nazioni, come agli animali il moto, e una lunga quiete infiacchire ed avvilire le generazioni comechè l'avvantaggi de' beni temporali; onde col poeta esclameremo:

Non bella sempre arte di pace splende,
E talvolta è virtute
Infiammarsi di sdegno e stringer l'arme.

MAM. *Nuove poesie*. Parigi 1856. Canz. *Virtù non è.*

La terza ragione si è, che noi vedemo che tutti e governamenti naturali ánno alcuno propio signore il quale ei governa, il quale ellino ubbidiscono, siccome noi vedemo che diversi membri, e quali ánno diversi uffici e sono ordinati a diversi movimenti, sono ramenati e signoreggiati dal cuore, ched è principale signore di loro, e dal quale tutti gli altri membri ánno movimento e virtù; e vedemo che l'anima signoreggia gli elementi, che sono nel corpo dell'uomo, ed anco vedemo che 'l primo cielo signoreggia tutti gli altri e govèrnali, e per lo suo movimento sono fatti gli altri movimenti e l'altre cose di questo secolo; e somigliantemente vedemo, che tutto il mondo e tutte le cose sono governate ed ordinate per un solo Iddio; e somigliantemente vedemo delli api, che perciò ch'elle debbono naturalmente vívare in compagnia, tutti gli api che sono d'un vagello, o d'una compagnia, ánno alcuno di loro il quale è signore e l'ubbidiscono per natura. Donde, se noi rimiriamo l'opere della natura, cioè che ciascuno governamento naturale à una cosa la quale à signoria sopra l'altre, ver è che la signoria d'uno uomo solo è migliore e più perfetta che quella di molti, perciò che maggiormente è cosa naturale ched uno signoreggi che più, ma ch'elli intenda principalmente al bene e all'utilità comune. La quarta ragione che proverà ciò, si è quello che l'uomo à provato e veduto, cioè le terre e le città e i reami, che sono istati sotto un buono signore il quale abbia avuta la signoria ragionevole, sono istati più in pace e più in concordia, che quelle che sono istate a comune ed ánno avute signorie di loro o d'altri in più quantità d'uomini ch'un uomo; ed ánno avuta maggiore abbondanza e maggiore divizia, perciò che 'l signore propio, cioè solo, gli à bene guardati e difesi; e ciò potemo díciare del reame di Francia, che la gente minuta e 'l popolo a pena vi conosce l'arme partitamente.

Cap. IV. — *Nel quale dice per quali ragioni alcuna gente volsero provare ched e' valeva meglio che le terre e le città fossero governate per molti uomini che per un solo, e dice in questo capitolo ciò che si die rispóndare a cotali ragioni.*

Tre cose tocca il filosófo nel terzo libro della Politica, le quali il prenze o 'l signore die avere, acciò ch'elli governi bene il suo popolo. La prima cosa si è, ch'elli sia savio e di buono intendimento; la seconda cosa si è, ched elli abbia buona ragione e dritta volontà; la terza cosa si è, ch'elli abbia in sè fermezza e stabilità. Donde di queste tre cose sono prese ragioni, per le quali molti uomini appare che provino che la signoria di molti sia migliore che quella d'uno solo; ma elle non sono vere nè buone nè dritte. La prima ragione si è, che siccome molti occhi veggono più chiaro che non fa un solo, e molte mani possono più fare che non fa una, e molti intendimenti conoscono più che non fa uno; così, se molti signoreggiano, e vedranno più chiaro, e più conosceranno, e migliore ragione avranno che non avrà un solo. Il filòsafo dice, che quando molti signoreggiano, ellino sono come s'uno avesse molti occhi e molte mani e molti piè, dond'elli pare che sarebbe meglio che molti signoreggiassero che uno. La seconda ragione si è, che 'l prenze die avere dritta intenzione, non die intèndare alla sua propia utilità, anzi die intèndare al bene comune, e quand'elli intende maggiormente alla sua propia utilità, tanto cur'elli meno del bene cumune, donde la signoria sua è peggiore; ma, se molte genti signoreggiano, con tutto che ciascuno intenda alla sua propia utilità, tuttavia ellino non sono nè mica sì da lunga dal bene comune, come un solo, quand'elli intende al suo propio bene, perciò che 'l bene di molti è più presso al bene di tutti ed al bene comune, che quello d'un solo, e perciò pare che sia peggio che uno signoreggi, che molti. La terza ragione si è, che 'l signore die esser fermo e stabile nella ragione e nel dritto, sì ch'elli non sia permosso per ira nè per paura nè per convotigia nè per altra cosa; donde perciò che più leggiermente un solo uomo è permosso e corrotto, che non sono molti,

e' pare che sie meglio che molti signoreggino, che pochi. E dovemo sapere che, con tutto che 'l filosofo tocchi queste ragioni che sono dette, tuttavia la sua intenzione è principalmente che la migliore signoria che sia, si è quella d'uno uomo solo, quand'elli intende al bene comune; e che uno fa più gran pace e più gran concordia nella città che molti, perciò che i molti non possono bene signoreggiare ne non signoreggiano, se non inquanto ellino sono uno, ed ánno pace e concordia infra loro: e perciò la signoria d'uno è migliore. In quello che fu detto, cioè ch'uno uomo solo conosce meno che i molti, e che un uomo solo può più tosto essere permosso che molti, e che i molti non possono sì tosto formare come un solo; dovemo rispóndare che l'uomo solo che signoreggia siccome el re e 'l prenze, elli die avere in sua compagnia molti savi uomini, acciò ch'elli abbia molti occhi dond'elli possa chiaro vedere e chiaro conósciare, e die avere con seco molti buoni uomini, sì ch'elli abbia molte mani e molti piè. Donde l'uomo non può dire ne non potrà che 'l re e 'l prenze non conosca molte cose, perciò che quello ch'appartiene al governamento di terra, quello che i savi conoscono e veggono, l'uomo dice che 'l re l'à conosciuto e fatto; ne non può l'uomo dire che 'l re sia di leggiero permosso ad alcuno malvagio movimento, perciò che, se 'l re è dritto e savio, come elli die essere, a volere signoreggiare, elli non si permuove ne non si muta senza tutto il suo consiglio: e s'elli avvenisse che 'l re avesse il suo consiglio in dispetto, e lassasse la compagnia dei buoni e dei savi uomini, e volesse seguire la sua testa e 'l suo desiderio, elli non sarebbe re, anzi sarebbe tiranno, e 'l tiranno non die signoreggiare, perciò che la sua signoria è troppo malvagia e peggiore che niun'altra, siccome noi diremo appresso.

CAP. V. — *Nel quale dice ched e' val meglio che le terre e le signorie e' reami vadano per redità per successione di figliuoli che per elezione.*

Alcuna gente domanda quale è meglio, o che le signorie delle terre e de' reami vadano per elezione o per redità; e

quellino che in questa domanda non mirano bene la verità, e' l'appare, che questa domanda non chegga se non qual sie meglio o che l'uomo prenda re o signore, per arte o per avventura. Chè se per elezione alcuno è signore o re, e' pare ched elli sia per arte, perciò che l'uomo die eleggiere il migliore e il più savio; ma se il reame e l'altre signorie vanno per redità, e' pare ch'elle vadano per avventura e per fortuna, perciò che l'uomo non è certo qual die essere il figliuolo d'un re o d'un prenze, al quale appartiene puoi la signoria e la redità, donde semplicemente favellando o generalmente, ei pare che sia meglio, che le signorie vadano per elezione, che per redità; ma perciò che 'l più della gente ánno la loro volontà e 'l loro desiderio malvagio e corrotto, se l'uomo bene guarda ai fatti ed alle condizioni delli uomini, elli è meglio che la signoria vada per redità che per elezione, e questo potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è, che l'uomo ama maggiormente quello che maggiormente e più perfettamente è suo; donde conciosiacosachè quello, che l'uomo può lassare ed è dei suoi figliuoli, appresso la sua morte, è maggiormente suo e più perfettamente, esso maggiormente l'ama; e quella cosa, che l'uomo più ama, maggiormente procura e guarda; dunque e 'l re amerà e guarderà il suo reame, sed elli l'à per redità, più che s'elli l'avesse per lezione, perciò che 'l bene del reame è suo e dei suoi figliuoli, e l'uomo ama naturalmente il suo bene. La seconda ragione si è, che siccome e' costumi e le maniere dei poveri uomini, quand'ellino sono inricchiti, sono peggiori che i costumi e le maniere di quellino che sono ricchi d'antichità, così ei costumi e le maniere di quellino che sono venuti novellamente in signoria, o in alcuna potenza, sono peggiori dei costumi e delle maniere di quellino che sono in signoria ed in potenza d'antichità, perciò che quellino che sono nuovamente venuti in grandezza, non sanno portare ei lor beni ragionevolmente, anzi si 'norgogliscono e dovengono ispessamente tiranni ed intendono propriamente al loro bene ed alla loro utilità, e signoreggiano follemente. Ma se le signorie vanno per redità, ei loro figliuoli non saranno troppo orgogliosi, ch'ai figliuoli

non pare avere gran cosa, quand' elli ánno quello ch' à avuto il lor padre, e perciò non sono tiranni, anzi intendono al bene comune e governano il popolo secondo legge e ragione. La terza ragione si è, che se i reami e le signorie vanno per redità, il popolo avrà usato d' ubbidire al padre per lungo tempo, e ai figliuoli dei loro figliuoli, un d' esso ubbidirà maggiormente e si inchinerà di buona volontà ad obbedire ai comandamenti del prenze; donde, perciò che più volentieri ei re ei prenzi sieno ubbiditi dal popolo, elli è ragione ed utile e buono, che le signorie vadano per redità: e se le signorie sono per redità, molte discordie e molte brighe si pacificarannò e saranno in pace, che potrebbero avere i re infra quellino ch' avessero a chiamare od a eleggere il prenze, e ciessarannosi le signorie tiranniche; chè quelli che signoreggiano per elezione, non amano tanto il bene comune, come quelli che signoreggiano per redità, e somigliantemente il popolo s' inchinarà ad ubbidire il prenze quasi per natura, chè la molta usanza si converte in natura, e cotale signoria sarà come naturale. E dovemo certificare la reda del re, ciò sono ei figliuoli, e dei figliuoli il maggiore e 'l maschio, e non la femmina, perciò ch' à più senno e più ragione, e 'l maggiore figliuolo perciò che 'l re l' ama più, ed amando più il figliuolo sapendo che 'l reame li die rimanere, sì ama il reame più, ond' elli più il guarda e 'l salva. E s' alcuno volesse dire, ched elli avviene che 'l padre ama più il più gióvano figliuolo, noi dovemo rispondere che 'l padre ama più il maggiore, perciò che l' à amato più lungamente, e l' amore, come più è lungo, più è grande; ma tuttavia, perciò che l' opere umane non ánno certanità, e' basta che l' uomo ne favelli probabilmente, e che le leggi ordinate abbiano nella maggior parte delle cose verità. Ed alla ragione che fu detta, che se i reami e le signorie vanno per redità, delle vanno per avventura o per fortuna, perciò che l' uomo non può sapere chenti ei figliuoli sono, dovemo rispondere che appena si truova nessuno fatto umano, che in alcuna parte non sia in alcuno dubbio; ma l' uomo die ischifare ei maggiori rischi ei maggiori pericoli, e fare secondo ch' elli crede che sia il migliore; che noi avemo veduto che nelle città o

nelle signorie, là 've sono istati e signori per elezione, avvenire molti mali e molte brighe, e stare gran tempo senza signore, ed alcuna volta ch' ellino l' ánno tiranno e malvagio, e perciò dovemo dire ch' elli è meglio che i reami vadano per redità e vegnano ai figliuoli dei re. E perciò ei re e i prenzi debbono molto istudiare che i loro figliuoli sieno di buona maniera e di buoni costumi e di buone scienze, perciò che 'l bene del reame dipende molto del senno e della bontía del signore, e non die avere el re ne 'l prenze solamente guardia del maggiore, ma di ciascuno, perciò che l' uomo non sa qual s' è la provvidenza di Dio.

CAP. VI. — *Nel quale dice quali sono le cose ne le quali il re die sormontare gli altri, e che diversità elli à intra 'l re e 'l tiranno.*

Il filosafo dice, nel quinto libro della Politica, che anticamente ei re ed i prenzi erano ordinati nella loro dignità, perciò ched ellino sormontavano gli altri in tre beni. Prima, perciò che 'l popolo non conosceva se non e' beni temporali, quellino che dispendevano largamente e donava loro ei suoi beni, erano molto amati, e per l' amore che li portavano sì 'l facevano lor signore. La seconda cosa perch' alcuno era fatto signore si era, per virtù e per bontà, perciò che l' uomo virtuoso pare ch' ami maggiormente il bene del popolo e 'l bene comune, che 'l suo propio; donde, quando alcuno faceva molte buone opere e intendeva al bene comune, era fatto signore. La terza cosa si era, quando alcuno sormontava gli altri uomini in potenza e 'n dignità, che perciò ch' elli è probabile cosa che quellino, che sono nobili e potenti, debbono più temere ontía e vergogna, che li altri in far male e villania, il popolo credeva, che tutti e potenti ed i nobili fussero più degni a signoreggiare che li altri, e per questa maniera molti ne fuoro re e prenzi anticamente. Donde ei re debbono intèndare a queste tre cose di sormontare gli altri uomini, ch' ellino sieno molto amati dalla lor gente, e questo possono avere dispendendo largamente della grande abbondanza che elli ánno dei beni temporali. La seconda, ched ellino procu-

rino a lor podere il bene del popolo e 'l bene comune; in questo facendo sormonteranno gli altri in bontia ed in virtù, facendo le buone opere, e s' ellino sormontano gli altri in bontia ed in virtù, maggiormente procurano il bene comune. E debbono ei re ei prenzi avere potenza di gente e forza a ciò ch' ellino possano gastigare e punire ei malfattori che torbano o vogliono torbare la pace della lor terra e del loro reame. E puoi che noi avemo ciò detto, noi diremo quante diversità à intra 'l prenze ed el re al tiranno. El filosofo, nel quinto libro della Politica, dice che sono quattro. La prima ragione si è, che 'l re e 'l prenze die intèndare e intende principalmente al ben comune, ma 'l tiranno intende propriamente al suo propio; donde lo tiranno è malvagia signoria, e quella del re è buona. La seconda si è, che i tiranni intendono ai beni dilettabili, e 'l re intende ai beni onorevoli; e siccome il tiranno si diletta e vuole il diletto, ed in ciò non guarda di far mal' opere, così el re intende all' onore, facendo le buone opere. La terza diversità, che 'l tiranno, per avere diletto, intende ad avere denari, e 'l re per avere onore intende di governare ragionevolmente il suo popolo, acciò ch' elli sia buono e virtuoso. La quarta maniera si è, che 'l tiranno non vuole esser guardato da quelli della sua terra, nè del suo reame, perciò che non si fida di loro, credendo ch' essi l' odino di ciò ch' elli intende solamente al suo propio bene: anzi si fa guardare alli strani e di loro si fida, e non dei suoi della sua terra. Ma i re ei prenzi, perciò ch' ellino amano il bene comune e procuranlo a lor podere, sì si fidano e vuogliono esser guardati da quelli del lor reame e della lor terra, credendo esser amati da loro, e non si fidano ne non vogliono essere guardati dalli strani.

Cap. VII. — *Nel quale dice che la signoria del tiranno è la peggiore signoria che sia, e che i re e i prenzi si debbono molto guardare ch' ellino non sieno tiranni.*

Quelli che signoreggiando intende propriamente alla sua utilità è tiranno, e potemo provare per tre ragioni che cotale signoria è malvagia, ed è la peggiore che sia. La prima ra-

gione si è, che ciascuno signore die intendere e volere il bene comune. E se 'l re o 'l prenze signoreggia, elli lo 'ntende e 'l vuole, altrimente non è re. E se molti signoreggiano, siccom' e' grandi o 'l popolo, nella città, tutto intendono ellino al bene loro propio, tuttavia ellino non cessano in tutto il bene comune, perciò che 'l bene di molti è quasi come il bene comune, ma quando un uomo solo signoreggia, s'elli intende alla sua propia utilità, cotal signoria è la peggiore che sia, in tanto, quant' elli è più da lunga del bene comune, che nessun' altra signoria. La seconda ragione si è, che tanto quanto la cosa è più odiata, è più contra al volere de' più uomini, e tanto è più contra natura; perciò che la cosa amata e voluta da molti, pare che sia per natura, ed è. Donde, perciò che la signoria del tiranno è più odiata e meno voluta, e da più uomini, essa infra l' altre è contra natura; e come più è contra natura la cosa, più è ria, dunque la signoria del tiranno è la peggiore che sia, perciò ch' è più contra natura. La terza ragione si è, che 'l tiranno non procura solamente il male ched e' può a quelli del suo reame o della sua terra, ma elli impedisce il bene, ched ellino dovrebbero avere. Chè 'l tiranno non vuole che i suoi suggietti abbiano nè pace nè concordia infra loro, nè non vuole che quelli del suo popolo sieno virtuosi nè di gran cuore, nè ch' ellino sieno savi, nè bene dottrinati, siccome noi diremo qui presso: donde la sua signoria è troppa malvagia e la peggior che sia; donde ei re ed i prenzi debbono molto ischifare cotal signoria, per le ragioni che dette sono.

Cap. VIII. — *Nel quale dice quale die esser l' ufficio dei re e dei prenzi, e com' essi si debbono contenerè in governare le loro città e i loro reami.*

Se i re ei prenzi vogliono drittamente il lor popolo e la lor gente governare ed addrizzare, ellino debbono intèndare diligentemente a sapere ed a guardare tre cose. La prima si è, che 'l suo popolo o la sua gente abbia le cose che bisognano a venire alla beatitudine, ed a ciò gli conviene aver tre cose, ciò sono: scienza, virtù, e beni tem-

porali. Donde e 'l re die fare, che nel suo reame abbia molti savi uomini, e ched e' v' abbia grande studio, e che vi si legga in diverse scienze, acciò che 'l popolo ne sia meglio insegnato, che là 've à molti savi uomini, tutto el reame n' è più savio. Se 'l re non volesse, cioè, che i suoi suggetti fussero savi, elli non sarebbe re, ma tiranno, ed anco che i suoi suggetti abbiano buone volontà e buone virtù e buoni disidèri, e somigliantemente che 'l popolo abbia dei beni temporali, secondo ch' ellino sono necessari al bene vivare ed avere il sovrano bene di questa mortal vita. La seconda cosa che i re debbono guardare e fare, si è, ch' ellino debbono cessare tre cose, le quali impediscono la pace e la concordia del popolo. Il primo impedimento della pace si è, quando la redità dei padri e delle madri, o de' zii o delli altri parenti, non rivengono, sì come ellino debbono rivenire, all' erede più presso, che la debbono avere. Il secondo impedimento si è, di molti, che sono sì malvagi e sì pessimi, che sempre fanno male e non lassano a fare niuna mal' opera e' fanno noia e villania alli altri uomini, quant' ellino possono. Donde ei re debbono cotali uomini, che sono mali fattori, punire ed uccidere, secondo che la legge e la drittura comanda. Il terzo impedimento si sono ei nemici generali di tutta la città o di tutto il reame, ei quali li vogliono soggiogare o distrúggiare per alcuna cagione; siccome nascono le nimistà. Donde il re e 'l signore die esser savio dell' arme e delle battaglie, acciò che, per la sua forza e per la sua possanza, elli la possa contrastare, cioè a quelli che vogliono turbare la pace del lor popolo. La terza cosa a che 'l re die guardare e sapere fare, si è, che la sua gente abbia il buono fine e ched essa sia bene ordinata e bene addrizata. E questo può fare, in guardando ei buoni costumi, ei buoni ordinamenti e le buone leggi del paese, e sed elli da sè nol sa fare o non è sufficiente, elli si die fare aitare ai savi uomini del suo paese, e quali debbono essere suoi consiglieri. E debbono ei re ei prenzi guidardonare ei buoni e savi e che fanno le buone opere e ched amano il bene comune, siccome le costume del paese e siccome la legge il comanda.

CAP. IX. — *Nel quale dice quali sono le cose che 'l buono re die fare, le quali il tiranno mostra di fare ma non le fa nè mica.*

Appresso diremo, che 'l re die fare dieci cose, le quali il tiranno mostra di farle, ma non le fa. La prima cosa si è, che 'l re die procurare il bene comune, di tutto suo podere, e die dispèndare le rendite del reame nell' utilità del suo popolo o della sua gente; e questo mostra il tiranno di fare, ma nol fa, anzi dona ai lusinghieri ed alle femmine ed altre persone, ed in altre cose, che non monta nulla utilità al popolo. La seconda cosa si è, che i re ei prenzi debbono guardare ei beni del reame, e 'l bene comune, ed i tiranni fanno il contrario, cioè che tollono ei beni d' altrui e non guardano la drittura del reame. La terza cosa si è, che i re nè i prenzi non si debbono mostrare ai loro soggietti troppo familiari nè troppo crudeli, anzi debbono parere persone degne e d' onore e di riverenza, e questo non può essere, se 'l re non è molto savio e virtuoso; dond' elli die esser savio e virtuoso, chè senza ciò elli non die esser re. La quarta cosa si è, ched ellino non debbono dispregiare nessuno del suo reame nè dei suoi suggietti, se non fusse già per malizia di quel cotale, nè far lor torto di lor figliuole, nè di lor femmine, nè di niuna altra cosa, e i tiranni fanno il contrario. La quinta cosa si è, che non solamente ei re e i prenzi debbono amare ei baroni e' gentili uomini del reame, ma debbono comandare alle lor moglí ch' elle sieno amorevoli e dibuonarie alle mogli dei baroni e dei gentili uomini e dei cavalieri della lor terra, e ched ellino amino le femmine delli altri uomini; chè perciò il reame è guardato in buono stato. Chè le femmine inchinano di leggiero ei loro mariti a fare le loro volontà. Unde s' elle vedessero che la moglie del re l' avesse in dispetto, elle inchinarebbero di leggiero ei loro mariti a muòvare discordia e tenzone nel reame, e questo non il tiranno, anzi fa il contrario. La sesta cosa si è, che 'l re die essere astenente in bere ed in mangiare, acciò ch' elli non perda l' uso della ragione, e che 'l suo popolo non l' abbia in dispetto. E questo non fanno

ei tiranni, ma 'l contrario. La settima cosa si è, chei rei ei prenzi debbono onorare ei buoni e savi dello reame, ed i tiranni fanno il contrario. L'ottava cosa si è, ched i re debbono fornire ei loro castelli e le loro città, acciò ch' ellino guardino il bene comune, e 'l tiranno il fa a ciò ch' elli guardi il suo propio. La nona cosa si è, chei re ei prenzi non debbono accrésciare la lor terra nè 'l lor reame, per fare ingiuria e torto ad altrui. Donde il filosofo dice, ch' elli fu un re che lassò una gran parte del suo reame, perciò ch' elli la teneva non drittamente. Donde la moglie il riprese molto dicendoli, che ciò gli era grand' ontia, ched elli lassasse men terra ai figliuoli, che 'l padre avea lassato a lui; e quello re rispose che s' elli lassava meno terra in quantità, elli lor lassava terra più lungamente durabile; e questo non fanno ei tiranni, anzi fanno ei tiranni il contrario. La decima cosa si è, che i re e i prenzi si debbono avvenevolmente mantenere contra Dio, e la ragione si è, che se i re e i prenzi ánno Dio per amico, la provvidenza di Dio, che sa ogne cosa ed ogne cosa conosce, farà ch' elli avrà grandissimi beni in questo mondo, ed ogne cosa gli andrà dritto; e molte volte avviene che, per la bontà dei re e del signore, Domenedio dà molto bene, e guarda di molto male quelli del reame, e questo non fa il tiranno, ma fa il contrario.

Cap. X. — *Nel quale dice per quante cautele il tiranno si sforza di guardare sè ne la sua signoria.*

Il filosafo, nel quinto libro della Politica, dice che i tiranni ánno dieci condizioni e dieci cautele, per le quali ellino si sforzano di guardarsi nella lor signoria. La prima si è, che i tiranni uccidono e distruggono volontieri ei grandi e i gentili uomini del loro reame, e questo fanno, perciò ch' alle loro mal' opere non sia chi contrasti; e non solamente loro, ma ellino uccidono ed avvelenano ei loro fratelli e quellino che lor sono presso di parentado, acciò ch' elli abbiano la loro redità. La seconda condizione si è, ch' ellino uccidono volontieri ei savi del lor paese, perciò che quand' elli fa il male, elli vorrebbe che tutti ei suoi soggietti fusser sì folli, ch' el-

lino nol conoscessero, e perciò gli uccide, acciò che i savi non ismuovano il popolo contra di loro, faciendo lor conósciare le sue mal' opere, e perciò si dice, che quelli che mal fa, odia il lume; ed odia ei savi, per li quali elli è conosciuto. La terza condizione si è, ched elli non lassa tenere iscuole, e non lassa istudiare nel suo reame ned i suoi suggietti, acciò ch' elli non diventino savi, dottandosi sempre d' esser ripreso delle sue mal' opere. La quarta condizione si è, che 'l tiranno non lassa fare compagnie nè guerre nè sètte nel suo paese, nè non vuole che li uomini sieno amici insieme, dottandosi, per le mal' opere, ch' elli fae,[1] che li amici ne i compagni non si smuovessero contra lui. La quinta condizione si è, che 'l tiranno vuole avere molte spie e molte aguate, per sapere quello che i soggetti dicono e fanno, acciò ch' elli lor possa contrastare, sed ellino volessero fare alcuna cosa contra lui; dond' elli avviene che 'l popolo non s' osa raunare nè ismuòvarsi contra lui. La sesta condizione si è, che 'l tiranno intende a turbare la pace e l' amistà intra 'l popolo, quant' elli può, acciò che 'l popolo non si smuova contra lui, per la paura che l' uno à dell' altro avendo parte e briga in fra loro. La settima condizione si è, che 'l tiranno vuole che suoi soggetti siano poveri, ch' ellino abbiano tanto a fare di guadagnare per vivere, ched ellino non pensino di smuoversi contra lui. L' ottava condizione si è, che 'l tiranno procura a suo podere, che quelli del suo paese vadano in istrania terra a combattere a ciò ch' ellino non abbiano tempo di smuoversi contra lui. La nona condizione si è, che 'l tiranno non si fa guardare a quelli della sua gente nè del suo reame, anzi alli strani, perciò che, per lo poco amore ch' elli à in loro, non si fida di loro, e per gli oltraggi e per le villanie ch' elli lor fa. La decima condizione si è, che puoi che 'l tiranno à procurato la briga e la discordia in fra 'l suo popolo, elli procura quanto può ch' ellino combattano, cioè l' una parte coll' altra. E dovemo sapere che le contrarie condizioni a quelle che noi avemo dette del tiranno, si à 'l re, cioè ch' elli ami e guardi ei savi della sua terra, e fa tenere le scuole e lo studio nel suo paese, e vuole che i suo' soggetti s' amino, ne non vuole avere spie per sa-

[1] Cod. M.

pere ei fatti del suo popolo, perciò ch' elli si dotti di loro, ne non procura la discordia e la nimistà dei suoi suggetti, ma la pace, ne non vuole ched i suo' sugietti sieno pòvari, ma' ricchi, ne non vuole che quelli del suo reame vadano in estrane terre per combattere, ne non si fa guardare alli stranieri, ma a quelli del suo paese, ne non vuole ne non procaccia che i suoi suggietti si combattano insieme.

Cap. XI. — *Nel quale dice ched elli è molto isconvenevole cosa ai re ed ai prenzi ched ellino sieno tiranni, perciò che tutte le malizie che sono nell' altre malvagie signorie, sono ne la signoria del tiranno.*

Quellino che signoreggiano ed intendono al bene comune, od uno o più ch' ellino sieno, fanno buona signoria, siccome dett' è dinanzi, e quellino ch' intendono alla loro utilità e non al bene comune, sono tiranni, dond' elli n' avviene tre mali. Il primo si è, che tutto il loro intendimento si è d' acquistare possessioni e ricchezze, e non lor cale come e' l' abbiano, nè per buon guadagno, nè per rio. Il secondo male si è, ch' ellino intendono d' avere ei diletti del corpo, donde fanno molte ingiurie e molte noie a delle figliuole e delle mogli e dell' altre lor femmine a' loro soggetti. Il terzo male si è, che per le male operazioni ch' ei fanno ellino sono paurosi, dond' ellino sono solleciti di guardarsi la persona, che 'l popolo non si smuova contra loro. Donde e' si legge d' un tiranno, il quale era molto biasimato da un suo fratello di ciò ch' elli istava tutto tempo tristo e dolente e mai non faceva bella ciera. E questo tiranno, volendo rendere ragione di quello che 'l fratello gli domandava, e di quello ond' elli il biasimava, fece ispolliare il fratello, e po' fece che molti colle spade e coi coltelli l' assaliro, donde quelli ebbe grande paura, e 'l tiranno il domandò perch' elli non faceva bella ciera, ed elli rispose ched elli non poteva per lo pericolo dov' elli era. E cosi disse il tiranno al fratello, non posso io esser lieto nè fare bella ciera, chè tuttavia mi dotto di morte, per li gran torti e per le gran villanie ch' io ò fatte al mio popolo ed alla mia gente. E perciò ei re ei prenzi si debbono molto guardare d' essere

tiranni, ched ellino pèrdono la vita perdurabile; ed appena in questa vita possono avere un buon dì, per lo pericolo dov' ellino sono ciascun dì, donde ellino ánno paura e rimordimento nell' animo. E dovemo sapere che 'l tiranno non può fare tanta ricchezza di moneta, quanto ei re, perciò che 'l conviene ispendere d' oltra ciò, ed è più dato ai re, per amore, ch' a loro per forza. E somigliantemente non ánno tanto diletto ei tiranni come ei buoni signori; perciò che 'l maggiore diletto, o un de' maggiori che sia, si è d' avere molti amici ed essere amato da loro, onde il re, per la sua bontia, avendoli, diè essere molto lieto, e 'l tiranno, per le mal' opere ch' elli à fatte, sa ch' elli è odiato, ond' elli die esser molto tristo e molto dolente. E perciò l' uomo die ischifare la signoria del tiranno, perciò ch' ess' à tutte le malvagità che sono nell' altre malvagie signorie, siccome noi avemo detto.

CAP. XII. — *Nel quale dice che i re e i prenzi debbono molto ischifare la compagnía del tiranno, perciò che per molte cose ei soggietti aguaitano ed assaliscono il loro signore quand' elli è tiranno.*

Per sei cagioni, assaliscono ei suggetti del reame il lor signore, quand' elli è tiranno. La prima si è, quand' essi ánno paura di ricévare da lui grande ingiuria o gran torto, siccome la serpe che morde per paura, e siccome il vile, quando non può fuggire doventa pro', così quelli, non potendo cessare la 'ngiuria del tiranno, se 'l mette ad assalire ed a uccidare. La seconda ragione si è, che ciascuno uomo per natura desidera di aver vendetta dell' ingiurie ch' e' li [1] sono fatte, donde avendone il tiranno molte fatte ai suo' suggietti, essi si smuovono contra a lui ed assalgonlo ed uccidonlo, s' ellino possono. La terza ragione si è, che per la stemperanza dei diletti corporali che i tiranni ánno, il popolo gli à in dispetto, e per quella ragione gli uccide alcuna volta, ed ávvene esemplo d' un re ch' ebbe nome Sardanapalo, che un suo duca l' uccise per lo dispetto ch' elli ebbe di lui, di ciò ch' elli disprezzava in tutto il bene comune e l' utilità del popolo, e seguiva

[1] Il Cod. *ellino.*

in tutto ei diletti del corpo. E somigliantemente un uomo ch' ebbe nome Dionigi fu morto da uno ch' ebbe nome Dione, per lo dispetto ch' elli ebbe di ciò ch' elli istava tutto tempo ebbro, e non curava il bene del popolo nè 'l bene comune. La quarta cagione si è, che molti l' uccidono per non essere onorati com' ellino dovrebbero essere. La quinta cagione si è, che alcuna gente desidera sempre di fare cose che passino l' opere delli altri uomini e che le sormontino: donde perciò che al popolo pare gran cosa che 'l signore sie morto, quelli cotali che ciò desiderano l' assalgono e l' uccidono. La sesta causa perchè l' uomo assalisce il tiranno, si è, che sono molti ch' amano molto il bene comune, donde vedendo il tiranno che fa tanto male, sì se 'l mette ad assalire ed a uccidere, acciò che 'l popolo e 'l paese sie dilivro di lui. Donde, perciò che l' uomo non assalisca il re e nol distrugga, e' conviene ched elli sia savio e ched elli non sia tiranno, e ch' elli non faccia nè voglia far torto ai suoi suggetti, e ched elli sia contenente e temperato, e ched elli onori ciascuno del suo reame, secondo el suo estato, e si contenga in ciascuna cosa, siccome buon re die fare, acciò ched elli acquisti l' amore di quelli che sono nella sua terra e nel suo reame, e cessi ogne matèra d' assalirlo o d' ucciderlo.

Cap. XIII. — *Nel quale dice quali cose guardano e salvano la signoria del re, e ched e' conviene fare al re, sed e' si vuole guardare ne la sua signoria, e nel suo reame.*

Il filosofo, nel quinto libro della Politica, dice, che diece cose sono quelle che salvano il reame, le quali conviene fare ai re ed ai prenzi, s' ellino il vogliono salvare e guardare. La prima cosa si è, che 'l re non die sofferire che nella sua terra si facciano molti piccoli malifíci; che siccome molte piccole spese vagliono molte volte una grande, così e molti piccoli malifíci vagliono bene un grande. E perciò ei re non debbono sofferire, che nella lor terra si facciano nè grandi nè piccoli malifíci; chè quelli che s' accostuma a fare ei piccoli, e' viene leggiermente ai grandi. La seconda cosa, che guarda il reame, si è quando il re usa bene drittamente di

ciascuno, siccome di méttarli in alcuna signoria e donarli secondo il loro stato e guardargli dalle 'ngiurie e dalle villanie. La terza cosa si è, che 'l re die fare che quelli del reame o della città abbiano paura d' aver guerra con gente istrana, acciò ch' elli sia meglio ubbidito e ched ellino s' amino più infra loro; e di questo avemo esemplo dai Romani, che sì tosto com' ellino non ebbero guerra con gente estrania, si cominciaro a combattere infra loro; e questo ammaestramento die avere il prenze per li uomini che sono usati di combattere. Chè 'l filosafo dice, che quelli che sono adusati e costumati in battaglia, che non ánno avuta cura d' altra virtù che di forza d' animo, sono assomigliati al ferro; che siccome il ferro, quand' elli rimena continuamente, rischiara ciascun dì più, e quando l' uomo il tiene in riposo sì diviene nero e pieno di ruggine; così quelli che sono usati di combattere, quand' ellino si combattono, ellino sono ubbidienti al prenze; ma quando ellino non si combattono, ellino non si sanno contenere avvenevolmente, nè stare in pace; e perciò il prenze gli die tuttavia tenere in temenza di battaglìa, acciò ch' ellino non si muovano briga nè contra lui nè infra loro. E dovemo sapere che questo ammaestramento non fa utilità nè non si vuole ai signori naturali, nè a quellino ch' ánno sempre tenuto il reame o la signoria, ma a quelli che sono venuti di novello in signoria e per battaglia. La quarta cosa che salva il reame si è, quando il re ordinarà leggi e comandamenti, per li quali le discordie e le brighe dei gentili uomini sono o possono essere appacificate; perciò che, quando essi ánno discordia o briga insieme, il paese n' è leggiermente distrutto. La quinta cosa si è, che 'l re e 'l prenze die guardare come quelli, a chi elli à date le signorie e le dignità, si portano; chè niuna cosa può sì salvare il reame, come méttare ei buoni ei savi nelle signorie e nelle dignità. E a quelli che si sono bene contenuti per lungo tempo, il re die donare anco maggior signoria ed accrésciarli in onore ed in grandezza, e quelli che non si sono bene portati, méttarli in minori signorie, o cacciarli, secondo ch' elli ánno fallito. La sesta cosa si è, che 'l re nè 'l prenze non dieno, a niuno uomo, troppo gran signoria, sed elli non

l'avesse per lungo tempo provato, che gran signoria assisa in uomo di poca bontia o di poco valore, corrompe il pensiero e la volontà buona e fa fare cose che sono contra legge e contra ragione. E questo insegnamento è molto necessario, specialmente ai re ed alli signori che non ánno bene isprovati ei loro uomini che condizioni elli ánno, e perciò si debbono guardare ch'ellino non mettano alcuno in segnoria, troppo subitamente, ch'elli nol conosca innanzi. La settima cosa, che salva il reame, si è, che 'l re ami il bene del suo popolo, perciò che ciascuno ched ama, si teme, e paura fa l'uomo consigliare, donde il re amando temerà; dond'elli si consigliarà co' savi uomini del suo paese per fare e per procurare il bene del suo reame, e per contrastare ai mali ed ai pericoli che possono avvenire. L'ottava cosa, che salva il reame, si è chè 'l re abbia forza e potenza per punire ei malfattori e quellino che vanno contra drittura, chè 'l filosafo dice che giustizia e drittura guarda e salva le città e i reami in buono istato, e perciò il re die avere molte spie per sapere ei fatti e i convenenti delli uomini del suo paese, e per sapere quello donde gli uomini vivono, perciò che quellino che non sanno rèndare ragione dond'ellino vivono, mostrano segno ch'ellino vivano di furto, e perciò il re si die molto penare d'invenire ei malfattori del suo paese. La nona cosa, che salva ei reami e le città, si è, che 'l signore sia buono e virtuoso, acciò ch'elli ami la giustizia e 'l bene comune; che siccome il re passa e sormonta gli altri uomini in potenza, cosi e' die passare in senno ed in bontà. La decima cosa si è, che 'l re o 'l signore abbia molto isprovato le bisogne del reame, e sappia quali possono il reame salvare e quali lo possano peggiorare, acciò ch'ellino sappiano guardare il bene comune. E die il re avere memoria delle cose passate che sono istate giudicate nel suo reame, che per esse potrà meglio conoscere le presenti.

CAP. XIV. — *Nel quale dice quali cose fanno a consigliare e di quali l'uomo die avere consiglio.*

Sei cose sono unde l'uomo non si die consigliare. La prima si è delle cose che l'uomo non può ischifare nè mutare,

e conviene che sieno pur così, siccome di risuscitare un morto. La seconda si è, che l'uomo non si die consigliare delle cose che sempre si muovono in una maniera, siccome del movimento del sole e delle stelle, il quale per nostro consiglio e per le nostre opere non si può mutare altrimente. La terza si è, delle cose che la natura fa molto ispesso siccome delle piove e della grandine e dei venti ch' avvengono di verno, chè cotali cose sono opere di natura e non dipendono dall' opere umane, e perciò l' uomo non ne die avere consiglio. La quarta cosa, donde l'uomo non si die consigliare si è delle cose ch' avvengono per ventura o per fortuna, siccome di trovare un tesoro, o di simigliante cose ch' avvengono fuore del pensiero delli uomini e fuori della intenzione. La quinta cosa si è, che l' uomo non si die consigliare dell' opere umane, che per lui non possano essere mosse, siccome ei Franceschi non si consigliano dei fatti nè de l' opere di quelli d' India o di quelli d'Affrica. La sesta cosa si è, che l' uomo non si die consigliare del fine, ma delle cose che menano al fine; siccome il medico non si consiglia della sanità, ma delle medicine che fanno la sanità; donde il filòsafo dice, che l' uomo non si die consigliare se non delle cose che l' uomo può fare, e che sono ordinate ad alcuno fine, siccome dett' è di sopra.

CAP. XV. — *Nel quale dice che cosa è consiglio, e come l'uomo die fare ei consigli.*

Quelli che si consiglia, domanda che cosa elli die fare; donde dovemo sapere che 'n avere buona maniera di consigliare, l'uomo die guardare sei cose. La prima si è, che quando l' uomo ode alcuna proposta, l' uomo die guardare in quante maniere essa si può fare, o in poche od in molte, e come il fatto è più dubbioso, e più scuro, e men certo a vedere, tanto vi die l' uomo avere più lungo consiglio, acciò ch' elli vegga qual via è più leggiera è migliore a farlo. La seconda cosa si è, che l' uomo non si consigli di piccole cose e che non lievino niente, ma di grandi e che portino o possano portare gran pro o gran danno. La terza cosa si è, che l' uomo si die consigliare con più savi e con tanti, quant' elli ne

può avere, e fatti siccome noi diremo appresso. Perciò che molti veggono e conoscono più che i pochi, ed ánno più provato e sentito, e l'uomo ben savio non die crédare alla sua propia testa. La quarta cosa si è, che le cose che l'uomo dice al consiglio, debbono essere molto secrete, perciò che per lo contrario molte bisogne ne sono istroppiate; donde l'uomo legge che la lealtà dei consiglieri di Roma aggrandì Roma, chè elli erano sì leali, che ciascuno celava il consigliò che si conveniva celare, come s'elli non l'avesse udito. Nè l'uomo non die guardare nulla sua propia utilità in manifestare ei secreti e i consigli, sì per lo disnore, sì per lo male che ne può avvenire. La quinta cosa si è, che nel consiglio l'uomo non vi die dire cosa che piaccia ad altrui per lusinga, ma dire la verità, perciò che molti lusingando ei signori e li amici, lor fanno ispesso fiaccare il collo; donde Aristotele dice, che quelli che sono nel consiglio debbono avere due cose; l'una si è, di dire verità e l'altra, tener secreto. La sesta cosa si è, che quando l'uomo à molto pensato e molto consigliato d'alcuno fatto, in quello ch'elli à preso per lo migliore elli die essere molto sollecito in farlo tostamente e vigorosamente, e quest'è lo 'nsegnamento del filosofo nel sesto libro d'Etica.

Cap. XVI. — *Nel quale dice che consiglieri ei re e i prenzi debbono avere ai loro consigli.*

Dice il filosofo, che a ciò che l'uomo debbia credere ad alcuna persona, e' conviene che quelli che consiglia abbia tre cose in sè, non in apparenza ma per verità. La prima si è, che quelli che consiglia sia bono, acciò che per malvagità elli non consigli falsamente, e a quello cotale buono noi dovemo credere, sì come noi vedemo che molta gente lo crede, tutto non sappian ellino mostrare gran ragioni del lor detto, perciò che l'uomo crede ch'elli non mentirebbe di leggiero. La seconda cosa si è, ched elli sia amico e ben vogliente; ehed a l'amico crede l'uomo per due ragioni. L'una perciò che non li fallirebbe, l'altra perciò che le suo parole non fuorano sì folli che savie non li paressero, e per-

ciò si dice in proverbio che l'amistà fa fratelli. La terza si è, ched elli sia savio, acciò che per non conósciare elli non dica il falso; ed al savio maggiormente crederemo per le ragioni e per gli argomenti ch'elli mostra de le cose und'elli è savio, perchè l'uomo crede ch'elli sia veritieri. Donde cotali tre cose debbono avere ei consiglieri dei re e dei prenzi, acciò che i re e i prenzi debbiano crédare *quello che consigliano.*[1]

CAP. XVII. — *Nel quale dice quante cose conviene sapere a quellino che consigliano ei re e i prenzi, e in quali cose l'uomo die prèndare consiglio.*

Il filosafo, nel primo libro de la Politica, dice che i re e i prenzi si debbono principalmente consigliare di cinque cose, delle quali ai loro consiglieri conviene esser savi ed avveduti. La prima si è, delle rendite e delle spese del re, e di ciò die l'uomo guardare due cose. La prima si è, che il re non prendi rendita nè cosa che non sia sua, a torto ne senza ragione, perciò ch'elli die amare il ben del suo popolo e guardarlo e difèndarlo, secondo ragione e dritto. La seconda cosa si è, che 'l re non sia ingannato nelle sue rendite da alcuna persona; donde ei consiglieri dei re debbono sapere quante rendite il re à, donde e come, acciò ch'ellino le cessino sed e' ve n'à neuna contra dritto, ed a ciò ched ellino l'accrescano sed elli ve n'à alcuna meno. La seconda cosa nella quale il consiglio del re die essere, si è dei beni e delle viande donde il suo reame può esser sostenuto, acciò che l'uomo ne possa fare convenevoli ordinanze in vendere ed in comperare le cose che sono necessarie alla vita umana sostenere. Ed acciò die l'uomo guardare le misure e i pesi dei venditori, ed alcuna volta die l'uomo cassare le lor derrate, quand'ellino le vogliono più véndare ch'ellino non debbono. La terza cosa si è di guardare le sue città e 'l suo reame, ed a ciò debbono ei consiglieri guardare due cose. La prima si è, conósciare quelli del paese, quali sono ei buoni e di buon nome, e quali sono ei malvagi, acciò ch'elli possa onorare ei buoni e punire

[1] C. B.

ei malvagi, per cessare la discordia del popolo. La seconda a bene guardare la città e 'l reame si è, di far guardare ei luoghi sospiciosi, là 've l' uomo può più leggiermente malfare, e somigliantemente fare guardare le strade e i cammini della contrada. E non solamente si debbono guardare le città da quelli dentro acciò ch' elli abbiano pace e concordia, ma dielle l' uomo guardare dalli strani e dai nemici; donde se la città può essere assalita o 'l reame d' alcuna parte, l' uomo la die maggiormente guardare là 've può essere od è il risco: donde die l' uomo far guardare ei ponti ed i passaggi e l' entrate e li altri luoghi, per li quali può esser tenuto danno alla città ed al reame. La quarta cosa donde ei re si debbono consigliare, si è della pace e della guerra, se la debbono avere con alcuna persona fuor del reame o dentro, ed a ciò si die guardare due cose. La prima, che l' uomo non prenda battaglia contro ad alcuna persona fuor di ragione e di dritto; l' altra, che se l' uomo vede che la battaglia sia dritta ad imprèndare, cioè che l' uomo abbia il dritto dal suo lato, l' uomo die guardare la forza e la potenza di quelli che sono nel reame, e la forza e la potenza dei nemici, contra ai quali elli si die combattere, acciò che co' migliori e co' più forti elli abbia la pace e la concordia, e contra ai meno la battaglia e la guerra. E se coi più forti, faciendo ingiuria a quelli della città, ellino non possono avere la pace, si è gran senno d' aspettare il luogo e 'l tempo da poterli vincere. La quinta cosa, che l' uomo si die consigliare, si è d' ordinare le leggi e i costumi nel suo paese, che senza leggi dritte e senza giustizia il reame nè la città non possono durare. Ed acciò ei re ed i prenzi debbono sapere quante maniere sono di signorie, e quali sono buone e quali sono rie, e come la sua signoria può essere salvata, per ordinare buone leggi e buoni costumi nella sua terra; ed in ciò fare elli die avere buono consiglio e bene avveduto, chè la salvezza del reame e della città è in avere buone leggi e buoni costumi e buoni ordinamenti.

Cap. XVIII. — *Nel quale dice che tutte le cose donde l' uomo giudica, l' uomo die giudicare secondo le leggi; e che l' uomo die fare pochi giudicamenti e dare poche sentenze per arbitrio o per credenza.*

Puoi che noi avemo detto, quali debbono essere e re e prenzi, e quali debbono essere ei consiglieri, noi diremo come l' uomo die giudicare. E perciò che le sentenze ed i giudicii sono fatte e date secondo le leggi e secondo ei costumi, noi provaremo che, tutte le cose che l' uomo giudica, l' uomo le die giudicare per le leggi scritte,[1] e che l' uomo die poche cose giudicare per l' opinione e per la volontà dei giudici, e ciò provaremo per quattro ragioni. La prima si è, che quellino che giudicano le cose umane sono gran moltitudine, a rispetto di quellino che stabiliro lē leggi; donde perciò ch' elli è più leggiera cosa a trovare pochi uomini savi e discreti, che non è a trovarne molti, cioè de' savi, elli è ragione che l' uomo faccia ei giudicamenti per le leggi, che per l' opinione e per la volontà dei giudici. La seconda ragione, che quelli ordinaro le leggi, pensaro e miraro per lungo tempo, quali leggi ellino dovessero fare e ordinare, e quali cose fussero dritte e non dritte, ma' giudici non ánno tanto tempo a vedere qual cosa è dritta, di quello che li è proposto, innanzi per le parti, perciò ch' ellino non debbono allungare ei piati, anzi ei debbono abbreviare al più e 'l meglio ch' elli possono, e perciò ellino debbono maggiormente giudicare per le leggi, che secondo la loro volontà e la loro credenza, acciò che nel lor giudicamento non abbia errore. La terza ragione si è, che quellino che ordinaro le leggi, e' l' ordinaro in generale, e delle cose che sono avvenire, siccome che, chi farà cotal cosa

[1] Nou così Roma moderna, Roma papale. « La Rota, afferma il Farini (v. I, pag. 144), non à legge scritta iu codici; à per sole basi e guide de' giudici la coscienza e l' arbitrio, e le decisioni Rotali. » Sistema da Vandali, contro il quale, tornando alla vita, Giustino ripeterebbe le frauche parole ad uno imperatore romano dirette, che cioè: « La forma legittima dei giudizi, vuole che i sudditi accusati o sospetti rendano esatto conto delle loro azioni, e che i monarchi ne comandino sulle regole invariabili della saggezza, non su frivole presunzioni, nè sui capricci di un potere arbitrario. » Apol. ad Anton. Pio.

sarà così punito, non sapendo, se quelli che farà contra al loro comandamento, sarà loro amico o loro nemico; chè s' ellino il sapessero, per avventura ellino istabilirebbero minori pene all' amico e maggiori al nemico; e perciò ch' ellino nol sanno ed ordinano le leggi in generale, elli possono esser meno permossi o nè mica, nel loro giudicamento, ad amore od a odio. E perciò essi istabiliscono le leggi dritte; ma' giudici non giudicano delle cose avvenire, ma delle cose che sono fatte e passate; nè non giudicano in comune nè in generale, ma in ispeziale e d' alcuna certa persona, che l' è incusata; la quale per avventura elli amano od odiano, o dai quali ellino possono avere alcuno danno od alcuno pro, dond' ellino s' inchinano di leggiero a malvagiamente giudicare. Chè, siccome il filòsafo dice, l' uomo non giudica, alcuna volta o nè mica, di quelli ch' elli ama od odia, come 'l die, donde per questa ragione l' uomo die giudicare secondamente ch' elli può, tutte le cose per le leggi, e non secondo la volontà nè l' opinione dei giudici. La quarta ragione si è, che quando il giudice giudica d' alcuna persona o d' alcuno fatto, secondo le leggi e secondo ragione, elli non acquista si grande odio nè si grande nimistà, come s' elli giudicasse di loro opinione o di loro volontà, o per loro arbitro, donde ei giudici debbono giudicare secondo legge e secondo ragione; acciò che, per paura d' aver male e d' aver nemici, elli non prolunghi a dare la sua sentenza o a fare il suo giudicamento. Chè i giudici sono sufficientemente iscusati, quand' ellino giudicano secondo legge e ragione ordinata, perciò che non pare ch' elli dian cotal sentenza, di loro propria volontà, anzi sono costretti per le leggi ordinate a dare cotali sentenze e cotali giudicamenti. Dond' elli appare manifestamente, per le ragioni dette, che l' uomo non die giudicare d' arbitro nè per volontà, ma per leggi e per ordinamenti ciascuna cosa, ma, perciò che i fatti umani e' causi che avvengono, non possono essere perfettamente giudicati nè determinati per le leggi, e' conviene che quellino che vogliono o debbono giudicare, sieno savi e discreti, acciò ch' ellino sappiano giudicare avvenevolmente delle cose che non sono determinate per le leggi.

CAP. XIX. — *Nel quale dice come l' uomo die fare ei giudicamenti: e ch' e giudici debbono vetare che li uomini che piateggiano non dicano parole dinanzi al giudice che 'l possa muovere ad amore nè ad odio contra ad alcuna de le parti.*

Il filosafo dice, che 'l giudice non die sofferire che quellino che piateggiano dinnanzi da lui, dicano alcuna parola che 'l possa permuòvare ad amore od odio in verso l' una parte o inverso l' altra;[1] siccome noi vedemo che molte, che non ánno buona ragione, si sforzano di dire parole, per le quali ellino acquistino l' amore e la benevoglienza del giudice o per muoverlo ad ira od a benevoglienza od a somiglianti passioni, e che 'l giudice non debbia udire cotali parole, il filosafo il prova per due ragioni. La prima ragione si è, che le parole ánno grandissima forza negli uomini a permuòvarli in diverse guise, unde siccome quelli ch' à corrotto il gusto, non giudica drittamente delle cose, cosi essendo il giudice permosso, non giudica drittamente la ragione, e perciò esso non die udire parole che 'l possano permuovere. La seconda ragione si è, che 'l giudice die sapere per la legge, quello che è ragione e dritto a giudicare, e per quellino che piateggiano il fatto com' elli sta; donde perciò che dicere altre parole non è del fatto ma è impedimento del giudice, il giudice non le die udire, perciò ch' esse sono di fuore della causa.

CAP. XX. — *Nel quale dice quante cose conviene avere a' giudicatori a ciò ch' ellino giudichino bene e drittamente.*

Poi diremo in questo capitolo ched elli conviene avere al giudice quattro cose, acciò ch' elli faccia buono giudicamento

[1] Il vietare che dinanzi da' gindici si dicano cose che li possano permnovere ad amore od odio, è contro la costante consuetndine di tutte le civili nazioni, appo le qnali, senza timore d' infrenare la giustizia, Demostene e Cicerone liberamente difendevano i rei o gl' impntati.

e leale, ed in ciascuno piato noi dovemo guardare quattro cose. La prima si è, le parti che piateggiano. La seconda si è il fatto, il causo donde l'uomo piateggia. La terza si è la legge, per la quale l'uomo giudica. La quarta si è il re o 'l signore, che dà forza e vigore unde l'uomo giudica; dond'elli conviene, che acciò che i giudici facciano buono giudicamento, ch'elli abbiano quattro cose, cioè: podere ed aiuto da giudicare, senno ed avvisamento delle cose, la volontà buona e dritta, la quarta ch'elli abbia molto isprovato dei fatti e delle cose umane. E quanto è al signore, donde l'uomo à potenza di giudicare, il giudice non si porta avvenevolmente contra [1] di lui, quand'elli giudica di quello che non è volontà del Signore, e di quello che non die, e quant'è alle leggi, il filosofo dice, che, se 'l giudice non le sa, elli non può bene giudicare nè drittamente. Che senza bene saperle, la causa non può bene esser giudicata, perciò che non n'è saputa. E quant'alle parti che piateggiano, il giudice si porta male, quand'elli tiene o s'inchina più dall'una parte che dall'altra; chè allora elli non può fare dritto nè leale giudicamento, perciò ch'elli non giudicarà secondo le leggi, ma secondo l'amore e l'odio ch'elli avrà nell'una delle parti. Ed acciò che 'l giudice si contenga bene nei fatti e ne'causi, donde l'uomo piateggia, e'conviene ch'elli abbia isprovati molti fatti e molte cose dell'operazioni umane; ched altrimente elli non potrebbe bene sapere giudicare, perciò che nell'operazioni umane la prova fa più savio l'uomo, che nulla altra scienza; siccome noi vedemo che molti per uso medicano meglio che molti di grande scienza. Donde, per le ragioni dette, elli pare che i giudici debbono essere umili, acciò ch'ellino non facciano più ch'ellino non debbono, e ch'ellino si portino bene contra al signore. E conviene ch'ellino sappiano le leggi, a ciò ch'ellino sappiano giudicare dei fatti e dei causi, ch'avvengono di giorno in giorno, e conviene ch'elli abbiano in loro drittura e ragione, acciò ch'ellino non giudicano per amore nè per odio, e ch'elli abbiano isprovate le cose umane.

[1] Verso.

CAP. XXI. — *Nel quale dice quante e quali cose conviene riguardare al giudice, acciò ch' elli perdoni e sia più di buonarie che crudele.*

Diece cose sono quelle, per le quali il giudice die essere più di buonaire che più crudele.[1] La prima cosa si è, quando l'uomo fa male per fiebilezza di natura. La seconda cosa si è riguardando la 'ntenzione di quellino che fecero la legge, e non là scritta. La terza cosa si è, quando il giudice può pensare che se 'l re o 'l prenze, che fêro la legge, avessero saputo le condizioni di colui che fallaro, ellino ne l'avrebbero cessato di buonairemente. La quarta cosa, che muove il giudice a debonarietà, si è la 'ntenzione di quelli ch'è incolpato: chè l'uomo può ben fare male, con intenzione di far bene; donde il giudice die più guardare, se può aperceparsene, alla intenzione che al fatto. La quinta cosa si è le buone opere, che quelli che presentemente à fatto male, à fatte per lo tempo passato; chè, se l'uomo à fatte molte buone opere, l'uomo die avere maggiore misericordia di lui. La sesta cosa si è, che se quelli ch'à peccato, à fatto molto servigio al signore, che se 'l fante à fatto servigio al signore longo tempo, ed elli avviene ched elli faccia alcuno fallo, il signore die avere pietà e misericordia di lui. Il filosofo dice, che 'l giudice non die solamente guardare al peccato che l'uomo fa presente, ma a quello ch'elli è sempre istato. La settima cosa si è, che l'uomo si diè maggiormente ricordare dei beni e delle cortesie che l'uomo à ricevuto d'alcuno uomo, che delle ingiurie o delle villanie. Donde Cesaro era molto da lodare di ciò, ch'elli non teneva a mente ingiurie nè villanie che l'uomo gli facesse, anzi le dimenticava tutte. Unde di cotale che

[1] Il nostro vescovo di Bourges in questo è discorda dalla Corte Romana, come ne fa capaci quella secreta circolare dal cardinal Bernetti (Vedi Farini, l. c., vol. I, pag 73). Ogni pena, così il citato Farini, la quale o per qualità o per estensione passi i limiti della necessaria difesa del governo e della società, e quelli dell' espiaziona che la morala comanda, non solo riesce odiosa, ma partorisce effetto contrario a quello che i legislatori ánno per iscopo. (Ibid. pag. 74.) « Cavandum, dicea Cicerone, ne major pœna quam culpa sit. *De off.*, l. I, c. 24.

à fatto molte cortesie e molti piaceri ad alcuno, esso die maggiormente trovare dibuonaretà. L'ottava cosa si è, che se quelli ch'à fallato à pazienza del male e della pena ch'elli soffera, nè non ne mormora, nè non favella incontra al giudice, il giudice die avere pietà di lui. La nona cosa si è quando quelli ch'à fallato si vuole emendare senza mai farlo, più esso die trovare pietà e misericordia, sì come sono alcuni che sono sì trattabili, che solamente per parole, quando l'uomo il biasma, si s'ammendano e si rimangono di mal fare. La decima cosa, che die muòvare il giudice a debonaretà, si è quando quelli ch'à fallato s'adumilia e si mette tutto nella sua mercè: chè ciò sarebbe contra a ragione, se l'uomo non avesse pietà; sicome noi vedemo che le bestie il fanno, che i cani non mordono gli uomini che s'adumiliano inverso loro, e che s'asseggono, quand'ellino e veggono vènire; donde le bestie e i cani, siccome noi avemo detto, provano che l'umiltà die pacificare l'ira e 'l corruccio dell'uomo. Donde se i giudici debbono essere di buonarie per le ragioni dette, maggiormente debbono essere ei re che debbono passare gli altri uomini di bontia. E non debbono ei re esser misericordiosi, acciò che la giustizia nè la ragione rimanga; chè senza giustizia la pace nè 'l buono istato del reame non può durare, ma per salvare il bene comune e 'l bene del reame, ei re si debbono inchinare, al più ch'ellino possono, a debonairetà ed a misericordia. E questo provaremo come ei re possono essere insieme di buonarie e dritti.

CAP. XXII. — *Nel quale dice ched e' sono diverse maniere di leggi e diverse maniere di giustizia, e che al dritto naturale ed al diritto iscritto tutti gli altri dritti sono ridotti e ramenati.*

Le leggi, siccome dice il filosafo nella Politica, sono sicome una dritta regola, per la quale noi siemo regolati e addrizzati nelle nostre opere umane, e sapemo che cosa è drittura e ragione, e che cosa il contradio, cioè torto. Donde noi dovemo sapere ch'elli è una legge naturale, la quale l'uomo chiama legge comune e dritto naturale; ed un'altra legge, la

quale è stabilita o per lo popolo o per alcuno signore; la quale l'uomo chiama legge per volontà di quellino che la fanno infra loro: perciò che non si spande più oltre. E dovemo sapere che quelle cose sono dritte e naturali, le quali la ragione naturale insegna, e perciò si dice che dritto naturale e la legge naturale ánno una medesima virtù ed una medesima potenza, tutto e per tutto, anco sieno ellino nomati in diverse maniere, siccome il pane, che altrimente chiamato è nella Magna che in Toscana. Ma alcune cose sono dritte, che non sono dritte naturali, siccome sono le convenenze e i patti, che li uomini fanno infra loro, che sono diversi in diverse contrade. E se l'uomo domanda, perchè convene al dritto naturale ed alla legge naturale, avere con loro il dritto istabilito ed ordinato per la volontà dell'uomini, noi dicemo che, così come naturale cosa è che l'uomo favelli, e la natura lo 'nsegna all'uomo, ma la favellatura, qual sia o tedesca o francesca o toscana, la natura non la 'nsegna, anzi conviene che l'uomo la 'mpari da sè o per altrui, così il dritto naturale e la ragione naturale comanda, che i malfattori e i latroni sieno puniti, ma non comandano di quanto, nè come. Donde noi vedemo che ciascuna terra, là 've l'uomo vuole vívare in pace, e' conviene che i malfattori sieno puniti, e quellino che malfanno, che 'l dritto naturale l'insegna, ma una medesma forfatura non è punita, d'un medesmo punimento, in diverse terre, anzi sono punite in diverse maniere, secondo che la legge del paese il giudica. E perciò dice il filosofo, che 'l dritto istabilito dal prenze o dal popolo, comincia là 've il dritto naturale finisce. Chè il dritto naturale dice, che i malfattori debbono esser puniti; e la legge ordinata dal prenze certifica in che maniera, e per che pena gli uomini ei debbono punire. E dovemo sapere che lo 'ntendimento dell'uomo intende leggermente ed incontenente il dritto naturale, donde il filosafo dice, che dritto naturale è scritto nel nostro cuore, che molti, senza legge di re o del prenze, fanno naturalmente le cose che la natura insegna. E perciò il dritto naturale non è dritto iscritto, che nulla persona il può obliare, se non fosse pazzo o per altra malattia, perciò che la nostra natura ne lo 'nsegna, ma il dritto o la legge del prenze si può obliare, e perciò si scri-

ve, e 'l chiama l'uomo dritto iscritto o dritto o giustizia ispeziale; e 'l dritto naturale si chiama dritto comune, e dritto, il quale non è scritto, se non nei cuori delli uomini, sicome noi avemo detto dinanzi.

Cap. XXIII. — *Nel quale dice quali debbono esser le leggi umane e ched elli fu grande utilità ai reami ed a le città a fare cotali leggi.*

Poi dovemo sapere che le leggi umane debbono avere tre condizioni. La prima, ch'elle debbono esser fatte o poste dritte e ragionevoli, e die esser fondata sopra al dritto di natura, e s'ella non è così fondata, cioè ch'ella non sie dritta e ragionevole, cotal legge non è legge, anz'è corruzione della città o del paese; chè niuno ordinamento, nè niuna legge non può esser dritta, se ragione naturale non la 'nsegna. La seconda si è, che le leggi debbono essere convenevoli al costume del paese, secondo ei costumi e le condizioni delli uomini, perciò che i costumi e le condizioni delle genti, le quali debbono essere addrizzati e regolati per le leggi, sono diversi, le leggi e i costituti infra gli uomini debbono essere diverse. E perciò quelli che vuol fare ordinare alcuna legge, elli die guardare qual'è il popolo che die esser retto per essa, e di che costume e di che condizione e stato e secondo esso die pónare le leggi. La terza, che le leggi debbono esser proficabili ed utili al popolo ed alle genti della città o del reame, perciò che tutte le leggi dritte e buone debbono intèndare al bene comune; e s'elli è alcuna legge che noll'attenda, essa non è legge di signoria buona, anz'è di tiranno, e le leggi del tiranno non sono leggi, anzi sono corruzione del paese o del reame, la 've si sia. E appresso potemo dire, e dovemo sapere, ched e' fu grande utilità al popolo, che cotali leggi s'ordinassero, perciò ch'elli è alcuna gente, che per l'amore dell'onestà fanno il bene e lassano il male; ed alcuna gente sono, che non s'inchinano sufficientemente a fuggire il male ed a fare il bene, ma tuttavia ellino sono dottrinabili per li buoni insegnamenti e per li buoni gastigamenti della legge, e tornansi a bene fare. E alcuni sono, che sono sì malvagi e sì perversi, che per ga-

stigamento nè per insegnamento non cessano di mal fare: unde bisogna che questi cotali sostengano pena, e per le pène si rimangono. E per le cagioni che sono dette le leggi fuôro buone a trovare, cioè che meritano e gastigano ed insengnano e battono, acciò che li uomini facciano le buone operazione.

Cap. XXIV. — *Nel quale dice che ciascuno non die nè mica istabilire nè ordinare le leggi; e ched e' conviene che le leggi sieno publicate e fatte sapere acciò ch' ell' abbiano forza d' obbligare le genti.*

Per due ragioni prova il filosofo che le leggi non debbono essere istabilite per ciascuna persona, ma solamente per quelli ch' ama il bene comune che signoreggia. La prima si è, che la legge si è regola e salvamento del bene comune: donde quelli, che principalmente è salvatore e signore del bene comune, die ordinare le leggi. E perciò, se 'l prenze e 'l signore intende al bene comune, le sue leggi debbono esser ubbidite e fatte da lui, siccome la legge naturale è fatta ed ordinata da Dio, ch'è signore d'ogne cosa, e perciò quelli ch'è signore die ordinare le leggi. La seconda ragione si è, che la legge à virtù e potenza di costringiere e di punire ei malvagi, che sono nel popolo: donde perciò che 'l re à potenza di punire e di costrignare ei malfattori, le leggi debbono esser fatte ed ordinate da lui. Ed appresso debbono esser publicate e palesate così, come dett'è. La legge naturale ciascuno uomo la sa, sì tosto com' elli viene in conoscimento, ma la legge iscritta l'uomo non la sa, fino che non gli è publicata e detta. Donde il filosofo dice, nel quarto libro della Politica che l' uomo die avere due cure nelle leggi; l' una si è, ch' elle sieno ordinate bene, siccom'è detto dinanzi, l' altro si è, ch' elle sieno bene guardate e che l' uomo l' ubbidisca.

CAP. XXV. — *Nel quale dice quante opere e quali le leggi, ch' ei re e i prenzi istabiliscono ed ordinano, debbono contenere.*

Siccome la scienza della medicina per li siroppi e per le pogioni e per la dieta e per altre cose, insegna principalmente a regolare ed addrizzare gli omori, e a fare altre cose, per avere sanità nel corpo dell' uomo, così la scienza della politica intende principalmente a governare e regolare l' opere umane per le leggi e per li ordinamenti ch'essa insegna, e perciò le leggi sono regola dell' opere umane, che l'uomo die fare. E dovemo sapere che alcune operazioni sono buone, ed alcuna operazione è ch' è generalmente malvagia; ed alcuna operazione che non è nè buona nè ria, se non secondo la 'ntenzione per la quale l'uomo la fa; siccome noi vedemo che 'l levare un bastoncello di terra può esser buona operazione e ria: donde, secondo le tre operazioni dette, le leggi comandano e fanno cinque cose. La prima, che la legge comanda a fare le buone opere. La seconda, quando le buone opere sono fatte, per alcuno, ch' elli ne sia guidardonato. La terza si è, che la legge difende di fare le mali opere. La quarta si è, che s'elle sono pure fatte, ch'elle sieno punite in colui che l' à fatte, secondo la qualità del fatto. E la quinta, che le leggi sofferano di lassar fare quelle che non sono nè buone nè rie, e non le defende se non in tanto, quanto elle sono fatte a mala intenzione.

CAP. XXVI. — *Nel quale dice quale vale meglio, o che le città o i reami sieno governati per un buono re, o per una buona legge.*

Domandando il filosafo, nel terzo libro della Politica, quale sia meglio, o che 'l reame e la città sieno governate per un trasbuono re, o per una buona legge, esso medesimo prova per due ragioni ch' elli è meglio che 'l reame e la città sieno governate per una buona legge che per un buono re. Il primo argomento si è, che 'l re o 'l signore die guardare la legge

dritta, e quello che la legge comanda drittamente, il re o 'l signore comanda che sia ubbidito per la sua forza e per lo suo vigore: e perciò pare che sia meglio che 'l reame sie governato per una buona legge che per un buon re. L'altro argomento si è, che 'l re si è un uomo, il quale à a giudicare delle cose o de' falli passati, e la legge fero[1] molti e savi, e giudicaro delle cose avvenire; donde pare che 'l re possa esser più leggermente pervertito ad amore od ad odio od a somiglianti cose, e perciò pare che sia meglio che 'l reame sia governato per una buona legge che per un buono re. Ed argomenta il filosofo, nel terzo libro della Politica, contra a questo che dett' è in questo modo, dice che, con tutto che la legge sia ben fatta, sì sapemo ch' ella comanda molte o tutte le cose in generale, e perciò conviene ch' elle abbiano difalta in alcuno caso, che 'l dottore della legge non pote determinare. E perciò pare che sie meglio che 'l re signoreggi il reame o la città, che la buona legge: acciò che per lo re la difalta della legge, in qualunque causo fusse, sia ammendata e così contra dice il filosafo all' uno argomento ed all' altro. Ed acciò che l' uomo sappia rispondere a questo, noi dicemo che 'l re e 'l signore buono è mezzo tra la legge naturale e la legge iscritta, chè quelli governa secondo legge naturale e perciò il re è sott' essa, ed è sopra alla legge iscritta; che conciosiacosachè 'l datore della legge non possa certificare ogne cosa, conviene che 'l re l' addirizzi e l' ammendi, ed in tanto è sopr' essa; e conviene che la ammendi o la rettifichi solamente con la legge naturale, la quale ciascuno uomo à scritto quasi nel cuore. Donde alla domanda fatta dovemo rispondere che, se l' uomo domanda quale sia meglio che signoreggi fra 'l buono re o le buone leggi, se intende della naturale diremo, che sia meglio ch' essa signoreggi che 'l re, perciò ch' ogne dritto governamento è fatto per esso; donde il filosofo dice, che Dio e lo 'ntendimento signoreggia. E quando ei re o i signori fuorviano della legge naturale, la quale Dio à data nei nostri cuori e ne' nostri pensieri, allora non si può dire signoria d' uomo, ma di bestia. E se l' uomo domanda della legge iscritta diremo, che sia meglio che signoreggi un buon re, e specialmente nei

[1] Il Cod. à: *fuòro*.

causi là 'v elleno falliscono; acciò che per la legge naturale, la quale Iddio à dato nei nostri cuori e nei nostri intendimenti sia rettificata la legge scritta. Appresso diremo, come misericordia e giustizia possono essere insieme in uno giudice, e perciò dicemo, che per li fatti, e per le circustanze, e per le condizioni particulari, e per lo loro mutamento e per la loro diversità, essi non possono nè debbono essere misurati d'alcuna regola, la quale non si possa piegare, siccome di regola di ferro; anzi die nessuno misurare d'alcuna regola, la quale si possa piegare siccome un regolo di piombo: donde elli conviene che 'l giudice sia alcuna volta benivolo, ed abbia la regola del piombo, ed alcuna volta pessimo e crudele, secondo le condizioni e peccati delli uomini.

Cap. XXVII. — *Nel quale dice che co la legge naturale e co la legge iscritta e' conviene che l' uomo abbia la legge di Dio e la legge del Vangelo.*

Alcuna gente crede, che puoi che l'uomo à la scienza della filosofia naturale, ed à la scienza della legge e sì naturale e sì scritta, elli non li bisogni più sapere; ma cotali non dicono bene, cioè che colla filosofia e colla legge naturale ed iscritta, noi non avemo tutto se noi non avemo la legge del Vangelo e la scienza della divinità, noi il potemo provare per tre ragioni. La prima ragione si è, che le leggi nè naturale ned iscritte, non cessano nè fanno cessare tutti e' patti e tutti e vizi delli uomini, perciò che 'l prenze, nè quelli che n'è osservatore, non li può tutti sapere, e non sapendoli non li può punire. Donde conciosiacosachè la legge del Vangelo dimostri e faccia assapere che ciascuno sarà punito e ciascuno sarà meritato sì dei piccoli peccati come dei grandi, perciò che Dio sa ogne cosa, conviene che la legge del Vangielo si sappia coll'altre scienze, acciò che l'uomo sappia perfettamente governare sè e la famiglia e la città. La seconda ragione si è, che perciò che nell'opere umane à molto gran diversità, conviene che i giudicamenti sieno diversi, ched uno medesimo fatto in diverse terre à diverse leggi, e secondo il giudicamento d'alcuno è dritto, che non è secondo il giudicamento delli altri:

donde, perciò che ne' giudicamenti umani può avere molti erri e molti dubbi, e' conviene che l' uomo sappia la legge divina e la legge del Vangelo, là 've non à nè dubbio nè errore nè falsità. La terza ragione si è, che per la legge del Vangelo noi intendemo ed aspettamo d' avere il sovrano bene, siccome vita eterna, e per l'altre leggi noi semo ordinati d'avere il bene di questa vita mortale, donde, tanto quanto la vita perdurabile di paradiso è meglio di questa mondana, tanto la legge del Vangelo è meglio che l' altre leggi, e perciò la legge divina, cioè quella del Vangelo, conviene che sia saputa comunalmente, e i re e i prenzi la debbono fare sapere al lor popolo è necessario, acciò che per lo bene ch' ellino aspettano, ellino sieno bene operanti, e, per la pena dello 'nferno, si cessino di non far male. E intanto quanto ei re e i prenzi debbono esser migliori e maggiori che li altri, di tanto debbono sapere ed ubbidire meglio le leggi.

Cap. XXVIII. — *Nel quale dice che tanto, come l' uomo può, si die guardare le leggi del paese, e ch' elli non è utile ch' elle si rimutino ispesso.*

El filosofo, nel secondo libro della Politica, dice che si può mostrare per quattro ragioni, ch'elli è grande utilità e gran bene alle città ed ai reami, di mutare le leggi ei costumi del paese, ed ordinare novelle leggi e novelle costume. E la prima ragione si è, che siccome noi vedemo che nella scienza della medicina e di molte altre arti, quellino che l'apprendono e che l'usano trovano alcuna migliore cosa o detto che non àn fatto ei loro antecessori, ed essa cotal cosa tengono, e quella dei loro antecessori lassano, così pare che quellino che dimorano nella città, usando di correggiere ei cittadini, possano trovare una miglior legge, e più utile che non ánno fatto ei loro antecessori; e perciò pare che l' uomo debbia lassare le leggi antiche e prendere le novelle. La seconda ragione si è, che alcuna legge è molto malvagia, la quale è posta anticamente o per ignoranza dei potenti o per li diversi tempi che sono corsi, o per la diversità delli uomini; siccome era una legge, ch'era anticamente intra i Greci,

che diceva quella legge, che lì uomini potessero vendere le lor mogli a quellino che vi portassero oro od ariento od altro metallo. Questa legge era posta fra loro, perciò che metallo ellino non avíeno a quel tempo. O siccome un'altra legge, la quale dicea, che se un uomo uccidesse alcun altro, ed alcuno del parentado del morto assalisse alcuno del parentado di quelli ch'avesse morto, ed elli fugisse, l'uomo dicea che quello cotale era colpevole nel micidio, perciò che, tutto fuss'elli assalito, elli non si fuggerebbe, s'elli non si sentisse colpevole nel fatto. E questa fu gran follia d'ordinare così fatta legge, perciò che naturalmente ciascuno dotta d'esser morto, e perciò, o sia esso colpevole o non colpevole, essendo assalito si fuggiarebbe. Donde se alcuna legge è malvagia nel paese o nella città, elli è meglio che la sia lassata ch'ella vi sia tenuta, e ched elli sie fatto novella legge e lassata l'antica mal fatta, siccome è meglio la corta follia, che la lunga. La terza ragione si è, ched e' può bene avvenire che quellino ch'ánno ordinate le leggi sono istati semplici e di poco senno: donde se quellino che vengono appresso loro, sono più savi che non sono istati ei loro antecessori, e' parrebbe che fusse contra ragione, ch'ellino non potessero mutare le leggi e farle migliori. La quarta ragione si è, che con tutto che quellino che ánno ordinate le leggi sieno istati savi, e' può bene avvenire ch'ellino non ánno sapute tutte le condizioni e tutte le circostanze dell'opere e de'fatti umani, donde se quellino che sono nel paese o nelle città ánno più isprovato dell'opere e dei fatti umani, che non ánno fatto ei loro antecessori, e'pare ch'ellino possano ordinare novelle leggi, e mutare quelle dei loro antecessori. E per questi quattro argomenti prova il filosafo ch'elli è bene ed utilità, che le leggi sieno rimosse, e poi prova contro ciò che non è utile nè buono che le leggi sieno rimosse. E dice che la legge può avere difalta in due maniere, l'una quando la legge iscritta sia contra al dritto naturale, e allora quella cotale non è legge, anz'è corruzione, e perciò non die essere osservata, chè niuna legge umana die essere contra al dritto naturale; e s'ell'è, non è legge, anz'è corrompimento. E l'altra maniera perchè la legge può aver difalta si è, quando la legge non ditermina tutte le condizione che sono nei causi e nei fatti

ch'avvengono. E perciò queste cotali non si debbono abbáttare, con tutto che l'uomo possa alcuna volta miglior legge trovare e che certifichi più le cose, perciò che l'uomo può essere ingannato in ciò, credendo che le leggi nuove sieno migliori che le vecchie, in ciò, che le leggi nuove non sono provate. Ed anco con tutto che le leggi nuove fussero più sufficienti che le vecchie, sì non debbono essere mutate, perciò che le novelle leggi tollono il lungo uso delle vecchie, per le quali le leggi ànno forza e virtù; chè la cosa che l'uomo molto usa è quasi come in natura nell'uomo, dond'elli la die lassare peggio volentieri. E dall'altro argomento il quale disse, che quando l'uomo usa od impara alcuna arte, esso la può fare più perfetta o trovarvi alcuna cosa migliore, che non ànno fatto ei loro antecessori, potemo rispondere, che non è semblante cosa delle leggi e dell'altre scienze, chè le leggi ànno grande virtù e grande potenza per lo lungo tempo e per la lunga accostumanza; ma questo non ànno l'altre scienze, anzi ànno vertù e potenza di ragione e d'intendimento. E perciò conviene che i re e i prenzi guardino le buone leggi e i buoni costumi del lor paese. E ched ellino non abbattano le leggi nè i costumi vecchi per li nuovi, sed essi non fussero contrari al dritto e la ragione naturale; chè se le leggi si cominciano a muòvare ed a cambiare, esse non saranno così temute.

Cap. XXIX. — *Nel quale dice che cosa è città e che cosa è reame, e chente die essere il popolo ch'è ne le città e ne' reami.*

Rimane a dire quale die essere il popolo che die esser soggetto a're ed ai prenzi, puoi chè noi avemo detto quali debbono essere ei re e i prenzi, e quali debbono essere ei loro conseglieri, e quali debbono essere ei loro giudici. Donde dovemo primamente sapere che 'l filosofo dice, nel terzo libro della Politica, che le ville e le città sono ordinate ad avere sei beni. Il primo si è d'avere gioia e sollazzo, che niuno uomo potrebbe avere sì grande abbondanza d'oro o d'ariento, nè si grande abbondanza di viande, ched elli avesse allegrezza nè sollazzo di vivare solo; anzi viene il gran diletto e la

grande allegrezza di vivare in comunità ed in compagnia. El secondo bene si è, acciò che l'uno uomo potesse aitare all'altro; è questo non si farebbe se l'uomo non vivesse in compagnia ed in comunità. El terzo bene si è, che stando li uomini in comunità ed in compagnia essi si possono defèndare dai lor nemici, la qual cosa non potrebbero fare soli. Donde perciò fu ordinate le ville e le città, a ciò che li uomini si potessero meglio defèndare. El quarto bene per lo vendere e per lo comprare e per fare mercati, o somiglianti cose, le quali bisognano alli uomini ei quali non potrebbero fare se fussero o dimorassero soli. El quinto bene, al quale le città e le ville sono ordinate si è, per li matrimoni; chè stando gli uomini insieme per li matrimoni doventano amici e parenti e benevoglienti. Il sesto bene si è, acciò che li uomini vivessero bene e virtuosamente e secondo ragione, chè quando li uomini dimorano e stannò insieme, ei malfattori possono e sono meglio puniti e meglio costretti, dond'ellino s'astengono più dl mal fare e s'accostumano a ben fare, per paura ch'elli ànno d'esser puniti s'ellino facessero il contrario. Donde, se l'uomo domanda chè cosa è villa o città, l'uomo die dire, che le ville e le città non sono se non una raunanza o una comunità di gente ordinata e raccolta per vivare bene e virtuosamente, secondo legge e ragione, e per avere vita umana perfetta e sufficiente. E somigliantemente, dice il filosofo, che 'l reame non è altro che una gran moltitudine e uno gran raunamento di molti gentili uomini e nobili, che vivono secondo legge e ragione, e sono ordinati a trasbuono re, al quale ellino ubbidiscono. Donde il re si die penare che 'l suo popolo viva secondo legge e ragione, e ched essi sieno buoni e virtuosi, e che tutta la sua gente sia ordinata e governata, secondo legge e ragione; e che siccome alcuno sormonta gli altri in potenza ed in forza, così die sormontare in virtù ed in ragione. Ed appresso potemo sapere che, perciò che le città e i reami sono ordinati a ben vivare, il popolo die esser buono e virtuoso e tale, ch'elli possa avere vita perfetta e sufficiente.

CAP. XXX. — *Nel quale dice che allora è la città e 'l reame trasbuono e 'l popolo trasbuono, quand' elli v' à molte di mezzane persone.*

El filosofo, nel quarto libro della Politica, pruova per quattro ragioni, che allora sono ei reami e le città bene ordinate, quando fra esse à abondanza di gente di mezzo. E la prima ragione si è, che se nelle città o nei reami à molti tra ricchi uomini e molti dei traspòvari, la città non potrà bene vivare ragionevolmente, perciò ch'ei traricchi non si sanno contenere avvenevolmente co' traspòvari, anzi lor nocciono e lor fanno male per piccola cagione; e quellino che sono traspòvari non si sanno contenere bene coi ricchi, perciò ch'ellino non finano di pensare com'ellino li possano privatamente robare e togliere loro di quello ch'egli ánno; ma se nella città avrà molte delle persone di mezzo, le quali non sieno nè troppo pòvari nè troppo ricchi, la gente potrà vivare, secondo ragione e secondo legge, pacibilmente. Donde il filòsafo dice, ch'elli è molto utile nella città, che ciascuno abbia mezzane ricchezze, secondo il suo istato, dond'elli possa vivare od esser sostenuto. La seconda ragione si è, che i pòvari non amano ei ricchi, e questo è molto gran male, quando ei cittadini non s'amano, e perciò conviene, acciò che l'uno abbia grande amore all'altro, che nella città abbia molte di mezzane persone. La terza ragione si è che se nella città à molti ricchi o molti pòvari, l'uno vorrà signoreggiare l'altro, cioè ei ricchi vorranno signoreggiare ei pòvari, e i pòvari vorranno signoreggiare ei ricchi, perciò che saranno più in quantità: donde quella parte che signoreggierà non si saprà bene contenere inverso l'altra, siccome dett'è, dond'elli vi nascerà discordia e briga, e ciò non avverrà, se nelle città à molte mezzane persone. La quarta ragione si è, che quando nel popolo o nella gente della città à molte mezzane persone, elli non v'à nè tanta invidia nè tanto dispetto; chè i pòvari ánno grande invidia dei ricchi, ed i ricchi dispettano molto ei pòvari. Donde se la città die ben vivare, e' conviene che v'abbia molte mezzane persone, acciò che vi si cessino le 'nvidie e dispetto, chè

niuna compagnia può durare essendovi la 'nvidia e 'l dispetto. Donde e' conviene che i re e i prenzi mettano gran cura e grande intendimento, acciò che nella città abbia molte mezzane ricchezze, e ciò potranno fare, s'egli ordinano che alcuno non possa vendere la redità o la possessione, ch'elli à, se non per alcuna cagione buona e leale, e che alcuno non la possa comprare, e in questo modo potrà avere alcuna egualianza infra la gente e infra il popolo, di mezzane persone.

Cap. XXXI. — *Nel quale dice ched elli è grande utilità al popolo di portare grande riverenza al prenze ed al signore, e ched ellino guardino diligentemente le leggi che i re e i prenzi ànno ordinate.*

Dice il filosafo che, se 'l popolo ubbidisce al re od al prenze ed osserva e guarda le buone leggi e i buoni istatuti, e'ne l'avverrà tre beni grandissimi. Il primo ch'elli avranno, la virtù delle buone operazioni. La seconda, che la città o 'l reame ne sarà salvo, ciò è che staranno in pace ed in concordia. La terza, ch'elli avranno abbondanza e divizia dei beni temporali; e questo potemo provare per tre ragioni. La prima ragione, che 'l re e 'l prenze die intèndare principalmente, acciò che 'l suo popolo sia buono e virtuoso. Donde se 'l popolo l'ubbidisce, elli avrà la virtù delle buone operazioni, siccome dett'è di sopra. E perciò ciascuno die guardare le leggi ed ubbidire al re od al signore, acciò ch'elli sia buono e virtuoso, e di tanto il debbono fare più e' gentili uomini che li altri, quanto s'avviene ch'ellino sieno magiormente buoni. La seconda ragione si è, che se 'l popolo ubbidisce al prenze od al singnore e guarda le leggi e gli ordinamenti del paese, elli avrà pace e concordia nel paese e nella città, perciò che nelle leggi bene ordinate giacciono l'utilità e 'l bene del reame. Nè non è, come molta gente crede, ei quali dicono ched ubbidire a're od alle leggi si è una maniera di servaggio, e questi cotali non sanno ched è franchezza. Chè 'l filosofo dicie, che quelli che turbano la pace e la concordia del paese o della città, che non vogliano ubbidire al re ned al loro signore, ned alle leggi, sono bestie e non uomini: donde ellino sono servi-

per natura, e quelli che le leggi e gli ordinamenti guardano, ed ubbidiscono il lor signore, sono savi e buoni, e cotali sono franchi per natura. Donde il filosofo dice, che siccome l'ànima governa il corpo e guardalo, così il re governa e guarda il suo reame, e siccome l'anima è la vita e la salvezza del corpo, così il re è la vita e la salvezza del reame, quand'elli signoreggia drittamente; e siccome elli è laida cosa, chè l'anima non signoreggi il corpo, e che 'l corpo signoreggi l'anima, così è laida cosa, quando quelli del reame non sono signoreggiati dalle leggi e dai signori, e guardati per esse. La terza ragione si è, che se 'l popolo ubbidisce ai re ed ai prenzi ed alle leggi, il signore avrà potenza di punire ei malfattori; e se i malfattori sono bene puniti, le città avranno pace e concordia; e noi vedemo, che là 'v' è pace, e' non v' à povertà, donde se quelli del paese ubbidiscono alle leggi ed al signore, ellino avranno pace; e se pace ánno, sì avranno abbondanza dei beni temporali, siccome noi vedemo che quellino che stanno in pace, ánno: e perciò, siccome dett'è, è manifesto che quelli del paese o della città ánno grande utilità d'ubbidire al signore ed alle leggi ed ai costumi del paese ei quali sono buoni e dritti.

CAP. XXXII. — *Nel quale dice come il popolo e generalmente tutti quelli che dimorano nel reame, si debbono mantenere saviamente, acciò che 'l re o 'l prenze non abbia corruccio nè odio contra loro.*

Appresso diremo, come il popolo si die portare in verso il lor signore acciò ch'elli non abbia nè ira nè corruccio incontra loro. Donde dovemo sapere che 'l re e 'l signore si corruccia inverso il popolo, quand'elli non li portano onore e riverenza: chè conciosiacosachè 'l re sia sovrano capitano e maggiore infra la sua gente, esso die portare onore e riverenza da loro per la sua dignità. Ed appresso il popolo si die guardare di non fare ingiuria al re, o ad altro signore che sia loro, nè in loro nè nelle loro femmine, nè in sua famiglia, perciò che ciascuna ingiuria fatta a sua famiglia, od a suo amico o parente, esso la riputa a sè. Ed appresso si die guardare il

popolo, ched elli non ne scemi le ragioni del re nè le guasti, acciò ch'elli non possa essere mantenuto, secondo il suo istato, ed acciò ch'elli non si corrucci contra di loro. Donde generalmente quelli del reame debbono insegnare ai lor figliuoli, quand'ellino sono giovani, ch'ellino amino il re o 'l loro signore. E somigliantemente lor die l'uomo insegnare com'ellino debbono onorare il re ed ubbidirlo nei suoi comandamenti. E com'ellino guardino e salvino il dritto del signore e le sue cose, e ched ellino si guardino di fare ingiuria a lor famiglie ed a loro.

CAP. XXXIII. — *Nel quale dice come ei re ei prenzi si debbono mantenere, acciò ch' ellino sieno amati e temuti dal lor popolo. Ed insegna questo capitolo che tutto debbiano ei re ei prenzi esser amati e temuti dal lor popolo, ellino debbono maggiormente volere essere amati che temuti.*

Puoi che noi avemo detto, come il popolo si die mantenere contra il re, noi diremo come il re e i prenzi si debbono mantenere in verso il popolo, acciò ch' ellino sieno amati e temuti da loro; donde dovemo sapere che i re e i prenzi debbono avere in loro tre cose, acciò ch' ellino sieno amici del lor popolo. La prima cosa si è, che 'l signore sia largo e liberale; perciò che 'l popolo maggiormente conosce ei beni temporali che li altri, ed amano molto il lor signore, quand' elli è largo e liberale. La seconda cosa, che 'l re sia forte e di grande animo; perciò che 'l popolo ama molto quellino che sono di gran cuore e di grand' animo e che si mettono in pericolo di morte per difendere il bene comune e l' utilità del popolo e la salvezza del reame. La terza cosa si è, che 'l re sia giusto e dritto; perciò che 'l popolo odia molto il suo signore, quand' elli non guarda giustizia e dirittura nella sua terra. Donde se 'l re sarà largo e forte e giusto, elli sarà amato dal suo popolo. Ed appresso dovemo sapere che 'l popolo teme il re per tre cose. La prima si è, per le gran pene e per le gran crudeltà ched elli fa sofferire a quelli che commette il male e che fanno contra a ragione o contra drittura. La seconda si è, quando il re è si dritto, ched elli non rispar-

mia nessuna persona ched elli non punisca secondo il suo malfatto, e secondo ragione e drittura: donde il filosafo dice, nel settimo della Politica, che dritto e giustizia non lassa a fare giustizia ne drittura, nè per padre nè per figliuoli nè per amico ch' elli abbia, nè per alcuna altra cosa. Donde ciascuno del popolo teme, quand' elli sa, che se fa cosa che non si convegna, elli non li varrà amistà nè benevoglienza del signore, ch' elli non sie punito. E dice il filosafo, che alcuna volta ei re ed i prenzi, acciò ch' ellino sieno temuti, e per meglio guardare la giustizia, debbono maggiormente punire ei loro amici, secondo ragione, che li altri, cioè che die avere più tosto pietà o misericordia delli strani, che dei suoi. La terza cosa che fa temere il popolo si è, quando il re o 'l signore si porta sì saviamente, che i mali fattori non possono ischifare ch' ellino non sieno puniti, nè per fuggirsi nè per redità di fare difendere ei suoi beni ad alcuno, nè per alcun' altra cagione. E con tutto che si convegna che i re e i prenzi sieno amati e temuti dal popolo, noi dicemo che i re debbono maggiormente volere essere amati che temuti, e la ragione si è questa: che 'l re die più volere quello che maggiormente muove il suo popolo a ben fare ed a fare l' opere della virtù; donde perciò che l' amore, che l' uomo à al suo signore, ismuove più a ben fare, che la paura che l' uomo n' à, ei re e i prenzi debbono maggiormente volere essere amati che temuti, acciò che 'l suo popolo faccia bene per amore di lui e per amore d' onestà; ched elli si dice in proverbio, che chi s' ama, si teme; ma chi teme, non ama.

PARTE TERZA.

DEL GOVERNO IN TEMPO DI GUERRA.

CAP. I. — *Nel quale insegna che cosa è cavalleria, e da ch' ella è ordinata.*

Ora si siegue, puoi che noi avemo detto, nelle due parti di questo terzo libro, come ei filosofi antichi ordinaro le città, ed appresso come le città si debbono mantenere e governare in tempo di pace, che noi diciamo come le città si debbono governare in tempo di guerra: e perciò dicemo in prima, che si come la legge in tempo di pace; e così l' arme è necessaria in tempo di guerra. Chè siccome la giustizia, per la quale le città si mantengono suso, e s'adopera ed è guardata per le leggi, così la difensione dei cittadini è guardata e fatta per l' arme e per bene combattere. Donde conciosiacosachè noi intendemo, in questa terza parte di questo terzo libro, insegnare come le città si governano per tempo di guerra, il quale tempo di guerra domanda la difensione per l' arme e per lo combattere, cominciaremo in prima, che cosa è cavallaria, conciosiacosachè ogne fatto di battaglia e d' arme sia sott' essa. Donde dovemo sapere, che cavallaria è una ispezie e una maniera di senno e d' avvedimento, per la quale l' uomo sormonta ei nemici, e quellino che difendono e 'mpediscono il bene e l' utilità comune. Donde così come ciascuno buono uomo conviene ch' abbia duo virtù, l' una per la quale l' uomo segue il suo bene e 'l suo diletto, l' altra per la quale l' uomo può contrastare alle cose che 'l suo bene e 'l suo diletto possono impedire, così ciascuna città e ciascuno reame à mistieri di due virtù, l' una si è la virtù della legge ordinata, per la quale le città ei reami ànno ei beni e fuggono ei mali, l' altra virtù si è quella della cavallaria, acciò che i cittadini possano contrastare ai malvagi ed ai nemici che vogliono impedire e di-

strúggiare il bene comune e l' utilità del popolo. Chè siccome le leggi sono ordinate e stabilite per lo bene comune, così la cavallaría è principalmente ordinata per guardare il bene comune e per difèndarlo da quelli che 'l vogliono impedire, e 'l ben comune si è impedito, quando quelli del popolo non ánno pace infra loro nè concordia, e quando le fiebili persone del popolo e le non possenti sono gravate e 'ngiuriate per le più forti di loro e per li più ricchi, e quando ei malvagi e li avversari vogliono distrúggiare ed assalire il popolo, donde ei cavalieri debbono intendere principalmente per l' opere della battaglia a contrastare alli avversari del popolo, ed a pacificare le brighe e le discordie infra loro, sed èlla v' è, ed a contrastare a quelle persone che alle vedove ed alli orfani ed all' altre somiglianti persone vogliono fare noia o gravezza di tòllar lor il loro bene e 'l loro onore. E, per le ragioni dette, elli appar bene qual gente l' uomo die ricevere per cavalieri, chè, puoi che cavallaria non è se non senno ed avvedimento nelle battaglie, ordinate a guardare il pro o 'l bene e l' utilità, contra quellino che impedir la vogliono, noi dovemo dire che siccome ei maestri si debbono contenere nelle loro scienze, così ei cavalieri si debbono contenere nell' arte della cavallería e della battaglia. E siccome nessuno uomo non die esser maestro d' alcuna scienza, sed elli non è savio sufficientemente nell' arte dov' elli à la scienza e dond' elli vuole èsser maestro; così null' uomo die esser ricevuto a dignità di cavallaría, sed elli non si sa manifestamente di lui ched elli ami il bene e l' utilità comune. E se l' uomo non à buona isperanza ched elli sia buono ed ardito nella battaglia, e ched elli v' abbia impedire ed appacificare le discordie e le brighe infra 'l popolo, e combattere per lo dritto e per la iustizia di tutto il suo podere, e contrastare alle cose che 'l ben comune e l' utilità del popolo possono o vogliono impedire. Donde, siccome dicemo, elli appare, che tutte l' opere della battaglia, sono sotto la cavallaría, che con tutto che quelli appiè e quelli a cavallo, che non sono cavalieri, si debbiano alcuna volta combattere, tuttavia ei cavalieri ne debbono essere maestri ed ordinatori delle battaglie. E perciò ei re debbono avere senno ed avvedimento di cavallaría; perciò che lor conviene

che la lor gente e i loro cavalieri sieno ordinati a difendere il bene comune contra quellino che impedire il vogliono.

Cap. II. — *Nel quale insegna in quale terra sono e' migliori combattieri, e quali l' uomo die iscegliere per combattere dell' uomini che debbono andare a la battaglia.*

Ei buoni battaglieri conviene ch' abbiano principalmente due cose: cioè senno ed ardimento. Donde noi dovemo sapere che quellino che sono nati e dimoranti nelle calde terre, che sono presso del sole, ánno difalta d' ardimento, e la ragione si è, ched ellino sono in grandissimo calore, donde per natura elli ánno molto poco sangue, e perciò ch' ellino n' ánno poco, si 'l dottano naturalmente e maggiormente di perdere, e perciò non sono arditi a ferire nè a combattere; ma con tutto ch' ellino sieno vili per natura e codardi, tuttavía ellino sono più savi e più avveduti che altra gente, perciò che quel cotanto sangue ch' elli ánno è più sottile. E somigliantemente dovemo sapere, che quellino che dimorano nelle fredde terre e da lunga dal sole, ánno grande abbondanza di sangue, dond' ellino sono quasi siccome pazzi, e non dottano le ferite nè perch' ellino pèrdono il sangue, dond' ellino sono arditi, e però per lo molto sangue grosso ch' elli ánno; ma non sono savi ned avveduti. E perciò che tai genti non sono molto avvenevoli a combattere, tutto sien ellino arditi e pro: perciò che ai buoni battaglieri, siccome dett' è, e' conviene avere senno ed avvisamento e prodezza ed ardimento: donde quellino che sono presso del sole, sono convenevolmente savi e poco arditi, e quellino che sono nelle fredde terre sono comunemente arditi e poco savi e poco avveduti: donde nè li uni nè li altri non sono buoni battaglieri per natura, e dunque saranno quellino che dimorano nelle terre mezzane, cioè che non sono nè troppo calde nè troppo fredde, nè troppo longa dal sole, nè troppo presso; perciò che cotali genti sono savi ed avveduti ed arditi e pro' naturalmente. E puoi che noi avemo ciò detto, noi diremo degli artefici quali sono migliori a combattere: [1]

[1] « Volendo, scrive il segretario fiorentino, dare una regola che ciascun

donde dicemo che a' buoni battaglieri conviene avere le membra convenevoli ed accostumate a ferire ed essere pro'ed arditi in assalire e possenti a sofferire ei travagli, nè non debbono dottare nè sbigottire per lo sangue che li esca. Ei maestri della pietra e del legname saranno buoni a combattere, perciò ch' ánno le braccia convenevoli a ferire ed accostumate a ciò, e somigliantemente ei carnaiuoli, perciò che sono accostumati d' uccidere le bestie, si che non isbigottiscono per l' oscire del sangue. E somigliantemente ei cacciatori sono convenevoli a combattere, perciò che senza grande ardire ellino non aspettano ei porci salvatichi ed uccidonli, e non è meno d' ardimento in uccidare un porco salvatico, ched assalire un suo nemico, e somigliantemente ei cacciatori dell' altre bestie sono buoni a combattere per lo travaglio ch' ellino sono accostumati a sofferire, ma i barbieri e i cordonieri non sono buoni a combattere, perciò che quelli non terrà bene la spada nè se ne aitarà, che die avere la mano leggiera e non accostumata di tenere in mano, se non il rasoio e l' ago, perciò che non è comparazione dell' ago alla spada o la lancia: donde l' uomo si die combattere, e somigliantemente gli speziali nè li uccellatori nè i pescatori non sono buoni a combattere, perciò che la loro arte non è somigliante a l' opera della battaglia; ma perciò questo non è necessario, chè di ciascuno mestiero ed arte possono essere dei prò' e dei vili e dei codardi.

possa usarla, conviene dire che ogni repubblica ad ogni regno debbe scerre i soldati de' paesi suoi, o caldi o freddi o temperati che siano. Perchè si vede per gli antichi esempi, come in ogni paese con l' esercizio si fa buoni soldati, perchè dove manca la natura supplisca l' industria, la quale, in questo caso, vale più che la natura. » (*Dell' arte della guerra* l. I, 623.) E altrove: « Io farei poca differenza, quanto al conietturare dall' arte la bontà dell' uomo; ma sibbene quanto al poterlo con più utilità usare. » L. c. pag. 626.

CAP. III. — *Nel quale insegna in quale tempo l' uomo die accostumare ei fanciulli all' opere de la battaglia, e per quali segni l' uomo può conósciare ei migliori battaglieri.*

Nell' ottavo libro della Politica, 'l filòsafo dice, che dai quattordici anni innanzi, l' uomo die ei giovani uomini accostumare a sofferire li travagli della cavallaría e i travagli della battaglia: ed a ciò s' accorda Vegezio, nel libro della cavallaria; chè ciascuno ama molto quello ch' elli à accostumato a fare nella suá giovanezza, e si diletta molto in farlo. E potemo provare per una ragione ched elli conviene accostumare ei giovani a fare l' opere della battaglia, cioè che in qualunque modo la battaglia, ossia a piè, o sia a cavallo, si è ella molto forte a farla ed a sostenere la fatica dell' arme e del bene combattersi. Chè in ciascuna battaglia die l' uomo avere molti avvisamenti e molti inglegni. Dond'elli è molto folle chi vuole apprèndare a combattere entro quella che li conviene entrare nella battallia, là *u' e' li conviene mettere a rischio la persona.* [1] E perciò l' uomo die accostumare a l' opere della battallia ei giovani, e di poco tempo, acciò ch' ellino sappiano tutto quello che si conviene a bene contenervisi. Ed appresso dovemo dire per quali sensi l' uomo può conósciare ei buoni battaglieri: donde dovemo sapere che, quellino ch' ánno buon cuore ed ardito, e' sono forti e possenti, ed ánno duro il corpo, sono convenevoli nella battaglia. Donde quando l' uomo à dura la carne, ed à duri ei nervi e dure le braccia, elli è segno ch' elli abbia il corpo forte e le membra piene di gran vertù e di gran forza: e quando l' uomo à grande e lato il petto e grande spalle e gran gambe, e gran piè, bene tagliati e bene formati, elli è segno ch' elli sia pro e ardito e bene combattente. E somigliantemente, quando noi vedemo che l'uomo à buoni occhi ed aperti ed alta fronte e buona cera, ed à la carne dura, e i nerbi ben fatti e serrati, e gli altri segni che noi avemo detti di sopra, noi dovemo dire e pensare

[1] C. R.

che quelli cotali sieno convenevoli a combattere: e cotali battaglieri debbono iscegliere ei re ei prenzi, quand' ellino vogliono ire o mandare a battaglia.

CAP. IV. — *Nel quale insegna quante cose e quali e' conviene avere a' buoni battaglieri, acciò ch' ellino si combattano bene e giustamente.*

Appresso diremo che i buoni battaglieri debbono avere otto cose, acciò ch' ellino sieno suspetti di bene combattere. La prima si è ched elli possa bene sofferire il peso dell'arme e la fatiga, perciò che quelli non è convenevole battagliere che non può portare l' arme, e quelli che non l' ánno, sono tosto feriti: unde lor conviene morire o lassare la battaglia. La seconda cosa si è, che l' uomo possa continuamente muovere le membra: chè, siccome noi vedemo che 'l trarre d' un arco e d' uno balestro ad alcuno segno, se 'l segno si potesse muòvare e cessarsi, il traitare non sarebbe già si leggiermente; e così quando l' uomo si muove e si rivoglie d'una parte e d' altra, il suo avversario nol fiere nè mica si leggiermente, ed elli può meglio ferire el suo nemico, siccome el sanno quellino che l' ànno provato. La terza cosa si è, ched ellino non abbiano molto gran cura di molto mangiare e di molto bere, perciò che a portare l' arme, che sono necessarie, l' uomo non può portare molta vianda: donde il mangiare e 'l bere a modo lassa meglio sostenere la fatiga e 'l travaglio della battaglia. La quarta cosa si è, che i battaglieri non debbono avere gran cura nè gran pensiero di letto, nè come ellino debbiano giacere, perciò che molte volte, e di dì e di notte, lor conviene istare armato. La quinta cosa si è, che l' uomo battagliere non conviene che pregi molto la vita del suo corpo, perciò che niuno è buono battaglieri, sed elli molto si pregia la sua vita; donde il filòsafo dice, che l' uomo battagliere non die molto curare la morte, quand'elli muore bene; e morire bene si è quando l' uomo si mette drittamente ed arditamente nei pericoli della morte per difendere il paese e 'l bene comune o alcuno altro gran bene: ma quelli ch' ama molto la vita si si fugge assai leggier-

mente. La sesta cosa si è, che i battaglieri non debbono dottare l'uscimento o 'l vedimento del sangue, perciò ch'avendo il cuore così molle, elli è quasi come un femminino, donde quel cotale non sa nè spándare sangue nè ferire il suo nemico, e perciò esso non si può già bene combattere. La settima cosa si è, che i buoni battaglieri debbono avere gran senno e grande avvisamento di bene ferire e di ben coprirsi, perciò che 'l bene coprirsi e bene ferire sono cosa necessaria ad avere vittoria. L'ottava cosa si è, che i buoni battaglieri abbiano ontia e vergogna di fuggire; chè infra l'altre cose, che facciano l'uomo bene combáttare, si è, ched elli ami d'essere onorato della battaglia, e ched elli abbia ontia e vergogna di fuggire della battaglia. E dovemo sapere, che in ciò che noi avemo detto, e spezialmente in ciò che i buoni battaglieri non debbono dottar la morte nè l'uscire del sangue, noi intendemo, quand'ellino abbia drittamente cagione di battaglia, ciò per difendere la giustizia e 'l bene comune, e per questo l'uomo die sofferire ogni cosa, acciò ch'elli sia difeso. Donde elli appare che i re e i prenzi debbono prèndare di quellino ch'abbiano più delle condizioni le quali sono dette disopra, acciò che l'uomo sia buono battaglieri.

Cap. V. — *Nel quale insegna quali sono migliori battaglieri o i gentili uomini, o i villani, o quellino che nel campo dimorano, ciò sono ei lavoratori.*

Poi che noi avemo detto quante cose conviene avere ai buoni battaglieri, rimane a vedere quali siano migliori tra i nobili e i gentili uomini o i villani, e proveremo per una ragione, siccome dice Vegezio nell'arte della cavallaria, che i villani sono migliori battaglieri che i gentili, perciò che i villani che sono accostumati di portare ei gran pesi ed a durare la molta fatica, non saranno molto gravati di portare il peso dell'arme, nè non si stancheranno per menare molto le loro membra, e somigliantemente ei villani non saranno molto gravati nè per bere nè per mangiare, perciò che noi vedemo ched ellino si basteranno [1] e si

[1] Forse dee leggersi: *si asterranno dal vino e si* ec.

terranno all' acqua, quant' è a bere, e quant' è al mangiare lor basterà pane grosso, ed alcuna volta d' altro che di grano; e somigliantemente ellino non curano di lor letto nè di lor dormire, chè molte volte quand' ellino dormono su la soda terra, ellino dormono più soave e meglio, che non fanno ei gentili uomini su le gran letta e delicate, e per questa ragione pare che i villani debbiano essere migliori combattieri che i gentili uomini. E un' altra ragione potrebbe alcuno dire, a ciò provare che i villani, infra l' altre genti pare che siono più crudeli, e meno dottano la morte e l' uscimento del sangue; perciò che come l' uomo à meno isprovato di sollazzo e di diletto, e come meno è vissuto dilettevolemente, tanto dott' elli meno la morte; e perciò che i villani ànno meno isprovato di sollazzo e di diletto e meno ànno vissuto dilicatamente che i gentili uomini, e' pare ch' ellino non debbiano tanto dottare a morire, quanto ei gentili uomini; e quellino, che queste ragioni intendono, par che dicano che i villani sono migliori combattieri che i gentili uomini: ma noi provaremo per due ragioni, per le quali a molti parrà, che i gentili uomini sieno migliori combattitori che i villani. E la prima ragione si è, che due cose fanno l' uomo esser principalmente buono battagliere. L' una si è, quando l' uomo ama d'avere onore della battaglia; l' altra si è, quando l' uomo à ontia e vergogna di fuggire: donde perciò che i gentili uomini amano più l' onore che i villani, e temono più d' avere ontia e vergogna ched alcun villano, ei pare che i gentili sieno migliori battaglieri che i villani.[1] L' altra ragione si è, che, siccom' è detto, il senno e l' avvisamento vale molto nella battaglia, e molte volte più che la forza del popolo: donde perciò che i gentili uomini ànno più senno e sono più savi e più avveduti che i villani, ei pare che i gentili uomini sieno migliori battaglieri che i villani. E noi alla dimanda ed allo incherimento di questa questione rispondemo e dicemo, che le battaglie sono diverse, e secondo le diversità d'esse, l'uomo die prèndare diversi battaglieri. Chè alcuna battaglia è a piè

[1] È opinione del Machiavelli, che sendo di due ragioni soldati, a piè e a cavallo, si eleggessero quelli a piè del contado, e quelli a cavallo delle cittadi. L. c., pag. 624.

ed altra a cavallo, e nella battaglie appiè sono migliori ei villani e più utili, che i gentili uomini; perciò che nelle battaglie a piè vale molto e quasi tutto di potere sostenere ei pesi e la fatica dell' arme, ma nella battaglia a cavallo vale molto più il senno e l'avvisamento che la forza di potersi rimenare e di sostenere la fatiga, perciò che 'l cavallo porta quasi tutto 'l peso e tutta la fatiga di quelli che v'è su; e perciò che i gentili uomini sanno meglio cavalcare, e sono più savi e più avveduti, e temono maggiormente vergogna che i villani,[1] nella battaglia a cavallo essi sono migliori che i villani. Ma perciò che non tuttavia conviene che si combatta a cavallo, e's' avviene ai gentili uomini ched ellino s' accostumino a fatiga da piè e da cavallo ed a portare l' arme e di rimenare le loro membra, secondo che l'opera della battaglia richiere, acciò ch' ellino sappiano combattere a piè ed a cavallo.

CAP. VI. — *Nel quale insegna ch' elli è grande utilità ai battaglieri ched ellino sieno bene esercitati all' arme; e che l' uomo die ei battallieri apprèndare a correre ed a saltare ed andare ordinatamente.*

Un ched ebbe nome Vegezio racconta, nel libro della cavallería, che per l' arme e per lo senno e per l' avvedimento

[1] Videro i Greci, e gli Spartani in particolare, la necessità d' ispirare ai soldati questa salutare vergogna

Risvegliatrice del valor nell'armi,
Timoteo ap. Plut., *Opusc.*

anzi posero gravi pene a quei che volgessero le spalle al nemico, perchè, come Omero cantò:

dei guerrier che infiamma
Generoso pudoro, i salvi sono
Più che gli uccisi; chi rossor di fuga
Non sente, à persa con l' onor la forza.
Iliade, V.

e perchè:

Più che la forza in guerra il cor bisogna.
Tasso, *Rinal.*, II, 3.

Machiavelli, finalmente, insegna che (nei soldati) debbesi soprattutto riguardare ai costumi, e che sia onestà e vergogna; altrimenti si elegge un istrumento di scandalo ed un principio di corruzione. L. c.

dei battaglieri, che i Romani ánno avuto tutte le terre, e tutto il mondo fu soggetto al popolo di Roma; chè piccolo podere averebbero avuto ei Romani contra alla moltitudine e contra la forza di quelli di Spagna; e contra il senno e l'avvedimento di quelli di Grecia, sed ellino non fussero istati più esercitati nell'arme, e più savi e più avveduti nelle battaglie, che li altri. Donde elli aviene bene, che un uomo è savio ed avveduto in una cosa, che non è in un'altra, e vedemo molte volte, che quellino che sono savi in molte cose, non sono convenevoli nella battaglia; e quest'è, quand'ellino non sono bene esercitati nell'arme, che ciascuno è ardito di fare e d'intraprèndare le cose ch'elli à accostumato di farle più volte, e le cose dov'elli è esercitato ed in quello ch'elli crede avere bene appreso a fare. E perciò l'esercitamento dell'arme è molto necessario a bene combattere, siccome noi vedemo che poca gente, bene esercitata nell'arme, e bene avveduta, vincono ispesso gran moltitudine che non sia si bene esercitata, nè si bene avveduta nell'opere della battaglia. E puoi che noi avemo ciò detto, si dicemo che 'l capitano dell'oste die ammaestrare la sua gente, si a piè si a cavallo, ched ellino vadano ordinatamente, siccom'ellino si dovessero allotta combattere. E sed alcuno non istà alla schiera, siccom'elli die, il capitano il die riprèndare; e se non giova, il capitano il die fortemente punire, ovvero cacciarlo via: perciò che quello cotale può dar perduta tutta la battaglia, ed ène più rio e dannoso che buono. E se le schiere non vanno ordinatamente, duo mali ne potranno venire; l'uno, che le schiere saranno in alcuna parte larghe, donde ei nemici le potranno rompere; l'altro, che in alcuna altra parte le schiere saranno si strette, che li uomini non avranno podere di potersi aitare. L'uno e l'altro male è molto da schifare, e perciò si conviene che ciascuno sia ordinato ad alcuna schiera, e tutte vadano ordinatamente, siccome si conviene. Appresso dovemo sapere, che i battaglieri debbono essere esercitati a córrare per tre cose; l'una per meglio cacciare i nemici, l'altra per prendere migliore luogo alla battaglia, la terza per potere vedere ei fatti dei nemici e tornare all'oste e ridire le novelle, e quest'è

molto utile. E somigliantemente ei battaglieri debbono essere presti di saltare, perciò che somigliantemente è utile come il corrire.

Cap. VII. — *Nel quale insegna ched e' si conviene apprèndare ai battaglieri molte altre cose che quelle che sono dette, cioè a córrare ed assaltare ed andare ordinatamente.*

E perciò che non solamente ei battaglieri debbono sapere córrare e saltare, noi diremo ch' ellino debbono essere esercitati ad otto cose. E la prima si è, che l' uomo gli die esercitare a portare maggior peso e maggior fatiga che non è quella dell' arme, perciò che quelli ch' è accostumato di portare il maggior peso, porta leggiermente il minore. La seconda che l' uomo die esercitare quellino che debbono essere buoni battaglieri, si è, d' assalire e di ferire ei loro nemici. Unde Vegezio racconta, nel libro della cavallaria, ch' anticamente a Roma erano fitti cotai palii [1] ei quali erano posti perchè ei giovani v' andavano, armati di scudi e d' usberghi e di mazze e d' altr' arme assai più pesanti che quelle della battaglia, ed ine s' esercitavano acciò ch' ellino sapessero meglio e più forte combattere quand' ellino andassero alla battaglia. La terza cosa a che ei buoni battaglieri si debbono esercitare si è, di trarre e di lanciare e verruti, e somiglianti cose, acciò ch' ellino sappiano ciò fare nella battaglia. La quarta cosa si è, che i battaglieri debbono essere esercitati a trarre saette d' árcora e di balestra; e quest' è grande utilità, quando l' uomo non si può aggióngnare co' nemici; e se l' uomo vi si può pure aggióngnare, sì li die prima ferire di saette e di quadrelli, se può. Donde l' uomo legge d' uno, ch' ebbe nome Scipione Africano, quand' elli si doveva combattere per lo popolo romano, elli non avrebbe giammai creduto aver vittoria, se nelle sue schiere dinanzi non fussero istati molti buoni arcieri ed arbalestrieri. La quinta cosa, la quale l' uomo die apprèndare a quelli che si debbono combattere, si è, ch' ellino sappiano gittare pietre in fonde, siccome noi dicemo in frombole. E questa maniera di combattere fu trovata in

[1] Leggi: *palestre.*

una iscoglia[1] di mare, là 've le madri non davano mangiare ai loro figliuoli, s'ellino in prima non ferissero il segno che l'era posto: e questo modo di combattere è molto utile a offendere le castella e le città, ed a difenderle, sì com'elli pare in quelli che le sanno gittare. La sesta cosa si è, che l'uomo lor die insegnare a ferire con cotai mazze piombate e grosse e gravi da capo, perciò che fiere l'uomo maggior colpo con esse che con altre. La settima cosa si è, che l'uomo die insegnare ed esercitare a salire e discendere da cavallo quellino che si debbono combattere: donde Vegezio, nell'arte della cavallaría dice, che anticamente si facevano cavalli di legno ed apprendeva l'uomo a montare ei fanciulli in cotali, di verno nelle case, e di state nei campi; e montavanvi primamente disarmati, poi armati, ed ine s'esercitavano tanto, che a mano manca ed a mano ritta, e con la spada in mano, elli vi sapeano montare, e sciendere leggiermente, sì che poi ellino il sapeano fare nella battaglia. L'ottava cosa si è, che l'uomo lor insegni a notare, perciò che non sempre l'uomo à i ponti apparecchiati, e semigliantemente l'uomo non sa tutte le profonde acque: donde molta gente è stata già annegata; chè somigliantemente non sempre l'uomo si combatte in terra ferma. Donde anticamente era costume a Roma che quando ei fanciulli erano esercitati coll'arme, l'uomo li metteva nell'acqua, acciò ch'ellino imparassero a notare, e questo debbono savere gli uomini a piè e gli uomini a cavallo.

CAP. VIII. — *Nel quale insegna che l'uomo die fare nell'oste fossati e castelli. Ed insegna questo capitolo come l'uomo die fare ei castelli, e quante cose l'uomo die guardare in farli.*

Vegezio dice, nell'arte della cavallaría, che l'opere della battaglia sono le più pericolose opere che sieno, e perciò l'uomo non vi può avere troppo senno in farle. E Catone dice, che in tutte l'opere che l'uomo à a fare, sed elli vi fa alcuno errore od alcuno vizio, elli le può ammendare in al-

[1] Le isole Baleari. V. Strab. Lib. III, e Diod. Sic. Bibl. 2. v.

cuno modo; ma i falli o i mancamenti che si fanno nel combattere non possono essere ammendati. Chè siccome noi vedemo di quellino che non si combattono saviamente, o ellino sono morti o ellino sono isconfitti, e' conviene ch' ellino si fuggano: donde ellino doventano poi sì paurosi ched e' non sanno contrastare mai incontra coloro che li ánno vinti e sconfitti. E perciò essendo l' opere della battaglia sì pericolose, l' uomo die sapere tutte le cose che sono necessarie ed utili a bene sapere e potere combattere. Donde dovemo sapere che, sì tosto come l' oste è escita fuore indosso od a rincontro ai nemici, essa si de' guardare, e di notte e di dì, come s' ei nemici fossero molto presso. E perciò si dice nell' arte della cavallaría, che là 've l' oste álberga, ellino debbono fare fossati e bertesche quasi in modo di castella, acciò che s' ellino fussero assaliti dai nemici, ch' ellino si possano difendere. E se i nemici sono da longa, leggiera cosa è fare le bertesche ed i fossi: e se i nemici sono da presso, il capitano die partire l' oste in due parti, cioè che l' una parte, siccome quella a cavallo ed una gran parte a piè, istieno apparecchiati di combattere; e l' altra parte dei pedoni facciano ei fossi e le guarnigioni che a ciò bisognano, ed a fare ciò prima si die guardare al luogo, là 've l' oste si die pónare; ed al luogo l' uomo die guardare cinque cose. La prima cosa si è, che v' abbia abbondanza d' acqua e dell' altre cose che bisognano necessevolmente a sostenere l' oste. La seconda, che nell' oste non abbia alcuno luogo per lo quale quelli dell' oste potessero esser soprastati nè vinti da' nemici, siccome poggi, o montagne, o passi, o somigliante cose. La terza cosa si è, che l' uomo die prèndare ispazio convenevole là 've quelli dell' oste debbono dimorare, sì ch' ellino non stieno nè troppo larghi nè troppo istretti. La quarta cosa si è, che se l' oste vi die dimorare per alcuno tempo, e' die mirare che v' abbia buon' aria e sana; chè siccome l' uomo si guarda dai nemici, così si die guardare dalle 'nfermità e da le malattie. La quinta cosa che l' uomo die mirare nel luogo, si è la forma: donde se l' uomo può, elli si die penare di fare ei fossi tondi, perciò che la figura tonda è più ampia e più può tenere ch' altra figura, e se la tonda figura non vi si può fare,

si vi die l'uomo fare ei fossi in quella figura che 'l luogo è acconcio a ricevere; e diessi fare la porta del castello in contra ai nemici, o in altro luogo molto utile. E somigliantemente debbono esser poste bandiere ed insegne per le bertesche, acciò che i luoghi dell'oste sieno conosciuti. Ed anco, se l'oste die dimorare gran tempo nel luogo ed essi ánno presso ei nemici dond'ellino abbiano dubbio, essi debbono fare ei fossi ampi dodici piè, e profondi o cupi nove, e gittare la terra verso l'oste, sì che i nove piè di cupo tornano ben tredici; e se l'oste non à dubbio, si possono campare di meno, cioè di nove ampi, e di sette cupi, siccome dice Vegezio; e die l'uomo appoggiare pavesi e legni, e somigliante cose ai fossi, acciò ch'ellino istieno più sicuri.

Cap. IX. — *Nel quale dice quante cose l'uomo die guardare quand'elli vuole o die imprèndare battaglia comune.*

Siccome noi avemo detto, le battaglie sono molto pericolose, e perciò vi bisogna di guardare a sei cose. La prima si è, quale à più gente, perciò che se l'altre cose sono uguali, elli avverrà, siccome dice il proverbio, che Dio aita ei pochi, ma i più vincono. La seconda si è, qual parte sia meglio e più esercitata nell'arme, perciò che ciascuno uomo fa meglio e più vigorosamente quello ch'elli à più accostumato di fare, e quello che l'uomo molto usa, elli il tiene quasi da natura. La terza cosa si è, qual parte può meglio sofferire le fatiche e le necessità del corpo, che a ciò si richieggono: perciò che quelli cotali che non la possono sofferire, l'uomo non die mettere in battaglia. La quarta cosa si è, che l'uomo die guardare alla forza ed alla durezza del corpo, chè siccom'elli è differenza tra uno duro ferro ed uno molle drappo di seta, altrettal diversità à elli intra asprezza e crudeltà di battaglia, ed in diletto del corpo ched è in giuocare: donde ciascuno uomo vorrebbe essere buono battagliere, ma quando viene a provare il male e la pena ch'à nel combáttare, elli à forte cuore, sed elli non sene ritrae. La quinta cosa si è, il senno e l'avvisamento dell'una parte e dell'altra, perciò che 'l senno e 'l bene sapere combattere è grande aiuto a ciascuno

che si combatte, e molti per lo senno, avemo già veduto, ch' ánno vinto più forti e più possenti di loro. La sesta cosa si è l' ardire e la prodezza dei battaglieri, perciò che quellino che sono arditi e vigorosi, sono migliori alle battaglie che i vili e i codardi. Donde, secondo che i re e i prenzi o capitani dell' oste veggono avere abondanza o difalta alla lor gente delle dette sei condizioni, così debbono attardare ed affrettare la battaglia, secondo che ragione le 'nsegna. Ed appresso dovemo sapere che sei cose debbono riguardare ei re e i prenzi, che lor ponno aitare e valere a bene combattere. La prima si è in qual parte elli à più cavalli e migliori. La seconda da qual parte elli à più e migliori balestrieri e meglio armati. La terza da qual parte elli à più vianda, siccome è avvenuto, che senza battaglia o senza ferire colpo di spada per difalta di vianda gli avversari sono fuggiti o venuti a morte. La quarta, di provvedere el campo e il luogo là 've l' uomo si die combattere, siccome quellino che sono nel più alto luogo e nel migliore ánno più avvantaggio a combattere. La quinta cosa si è, che i battaglieri non abbiano il sole a rincontro o la polvere,[1] perciò che 'l sole e la polvere dando lor nelli occhi, lor fa tanta noia, che non ánno podere di ferire nè di combattersi, essendo lor impedito la veduta. La sesta cosa si è, qual parte aspetta maggior soccorso; e quella che l' aspetta maggiore, die indugiare la battaglia quanto può, acciò che 'l soccorso le venga, e quella parte che non l' attende la die affrettare, acciò che combáttare coi pochi è meglio che coi molti; e secondo queste condizioni, ei re debbono guardare di cessare od affrettare la battaglia.

[1] Antonio Prima trasse vantaggio dal ferir la luna il volto de' nemici (Murat. *Ann.*); e la pioggia dando in faccia a quei di Prescennio Negro, favorì grandemente la vittoria di Severo. *Dione*, lib. 74.

Cap. X. — *Nel quale dice ch' elli è grande utilità ne le battaglie di portare bandiere e gonfaloni: e che l'uomo die ordinare capitano e maggiore a ciascuna ischiera. E somigliantemente questo capitolo insegna quali debbono essere e banderari e i capitani di quelli a piè e di quelli a cavallo.*

Il filòsafo dice, che a ciascuna bandiera conviene avere alcuna insegna, per la quale, quelli che sono della schiera, vi sappiano ritornare, s' ellino se n' allongassero. E somigliantemente, dice il filòsafo, che in ciascuna oste conviene ched elli abbia alcuno che sia capo e maggiore, e per lo cui senno tutti si reggano; chè, siccome il corpo dell' uomo, non si potrebbe règgiare nè governare senza capo, là 've sono ei sensi dell' udire e del vedere e del gustare, così l' oste non potrebbe istare bene ned essere bene governata, senza capitano e senza alcuno maggiore al quale essi tutti ubbidissero; e siccome noi vedemo che le membra dell' uomo vanno male, s' elle non sono governate dal capo, così l' oste està male s' ella non à alcuno maggiore che la guidi e la governi. Donde anticamente, acciò che non v' avvenisse alcuna confusione nell' oste, od alcuno pericolo, per difalta di maestri o di capo, gli uomini istabilivano un duca od un prenze, il quale era signore di tutti, e di sotto a questino erano istabiliti molti altri, si com' erano centurioni, cioè a dire uomini ch' avieno cento cavalieri sotto loro, e sotto questi anche erano istabiliti altri uomini, e quali avieno ciascuno dieci cavalieri sotto loro, e ciascuno di questi capitani avieno alcuna insegna, per la quale elli conoscevano il lor capitano e sapieno quello ch' ellino avieno a fare E quest' è molto utile, perciò che nella battaglia à tanta paura e tanta fatiga, che le parole ne i gastigamenti non v' ànno nessono luogo ad adrizzare; e perciò conviene che ciascuno capitano abbia sua propia insegna, la quale mostri ai suoi suggietti quello ch' elli ànno a fare. E per queste cose che sono dette, elli appare che i gonfalonieri e i capitani dell' oste, ei quali sono sotto ad un re o ad uno prenze, è quellino che portano le 'nsegne,

debbono esser forti e vigorosi, e ched abbiano l'animo e 'l cuore fermo e stabile e ched ellino siano buoni e leali al suo signore, e ched ellino siano savi e sprovati nell' arme. E somigliantemente tutte le cose, le quali buono cavaliere die avere, che noi avemo veduto che tutto il popolo d'una città è stato isconfitto per uno malo capitano o per un malo gonfaloniere, siccome fu uno ch' aguatò e niscose la bandiera: donde il popolo credette che 'l loro capitano fusse isconfitto e morto, ond' elli fu tutto menato a perdizione. Donde il popolo dice, che siccome il capo è 'l più principale membro e 'l più virtuoso delli altri, così il capitano, o 'l signore della battaglia, die esser più savio e più isprovato nelle cose che sono necessarie al bene combattere, che non sono gli altri. E sed ellino sono battaglieri a piè, dovemo sapere che i loro capitani debbono essere savi ed avere le condizioni, dette dinanzi; maggiormente le debbono avere ei capitani di quelli a cavallo, perciò che la battaglia a cavallo è più dura e più pericolosa che quella a piè.

Cap. XI. — *Nel quale dice che avvedimenti die avere e che die fare il signore dell' oste acciò che la sua gente non possa essere gravata dai nemici per la via.*

Dice il filòsafo che, acciò che alla gente del re e dei prenzi ei nemici non possano tenere danno per la via nell' andare e nel tornare, nè per méttare guaito, o per fare alcuno altro ingegno, e' le conviene avere otto cose, od otto senni ed insegnamenti. La prima si è, che siccome e' marinari, acciò ch' ellino menino la nave saviamente e senza pericolo, conviene che sappiano il mare, là 'v' ellino debbono andare, dove e rei passi sono, e dove elli può avere alcuno pericolo, così ei capitani dell' oste conviene che sappiano le vie e i passi là 'nd' ellino debbono menare la loro gente, sicchè agguato di nemici, ned altro pericolo lor possa avvenire nella via. Il secondo insegnamento che 'l prenze die avere si è, ched elli metta alcuno conduttore dell' oste che sappia bene le vie, promettendo a lui gran doni e gran fatti, sed elli adopera bene, e gran pericoli, s' elli facesse il contrario: e se 'l prenze

dell' oste di questo cotale, che dett' è, dottasse nè mica ch' elli non fusse leale, si gli die méttare guardie indosso, si che, s' elli volesse fare fallo, che nol potesse fare. Il terzo senno si è, che 'l prenze die prèndare ed avere con seco molto dei savi e de' leali uomini dell' oste, per lo cui consiglio elli adoperi; chè in cosa, dov' elli à si gran pericolo, come nelle battaglie, l' uomo non die credere al suo proprio senno. Il quarto insegnamento che 'l prenze e 'l signore die avere, si è, che il suo consiglio, o quello ch' elli die fare, persona nol possa sapere, si che di quello ch' elli à pensato, non sia impedito per la saputa dei nemici. Il quinto insegnamento si è, che in ciascuna ischiera il prenze die méttare alcuna persona che sia iscorritore sopra ad alcuno cavallo forte e possente, si ch' elli possa andare innanzi e 'ndrieto, secondo che bisogno fusse, per iscontrare ei nemici; chè nullo male è sì grande, quando l' uomo l' à preveduto. E perciò, con tutto che 'l prenze tegna il suo consiglio secreto, si può l' uomo sapere là've l' oste vuole andare, vedendoli muòvare per lo cominciamento della via. La sesta cosa si è, che se l' oste si dotta d' alcuna parte, il capitano die méttare ei migliori cavalieri in quella parte a guardare, acciò che l' oste sia bene guardata. La settima cosa si è, che 'l capitano o 'l signore dell' oste die ordinare altri capitani, sotto a lui, e gonfalonieri e conestabili, acciò che l' oste vada ordinatamente, e com' ella die, e faciendo tuttavia ragione d' avere ei nemici presso; donde si dice in proverbio, chè quelli che non è guarnito sie vinto. L' ottavo insegnamento si è, che 'l signore dell' oste die provvedere qual elli à più tra gente a piè o gente a cavallo, perciò che quelli a cavallo combattono meglio al piano a campo, e quelli a piè combattono meglio nel bosco e per le montagne. E, secondo ch' elli à gente a cavallo od a piè, elli die prèndare la montagna o 'l piano, secondo ch' elli vi vede utilità per la sua gente, e secondo ch' elli vede le condizioni.

CAP. XII. — *Nel quale dice come l'uomo die ordinare le schiere e le battaglie, quando l'uomo si die combattere contra i nemici.*

Vegezio dice, nell'arte della cavallaria, che i capitani dell'oste debbono guardare a fare tre cose nella battaglia. La prima si è, che se le schiere sono istrette, quelli che vi saranno non si potranno muovere ned atarsi, e s'elle sono larghe, ei nemici entraranno leggiermente fra loro, e sconfiggerannoli. Ed anco conviene sapere che, se i nemici sono molti ed in grandissima quantità, allora è buono che la schiera s'ordini tonda, e di fuori sieno messi e più forti e i meglio armati e più pro'; e se quelli dell'oste sono più, ellino debbono ordinare la loro ischiera a modo d'un ferro di cavallo, e rinchiudarli in quel mezzo; e se i nemici sono pari, od in pochi più, allora die essere ordinata la schiera a modo d'una pera aguta dinanzi e grossa dirieto, acciò ch'ella possa meglio entrare nella schiera dei nemici; ma niuna ordinanza di schiera è si utile come la ritonda. La seconda cosa si è, che 'l capitano die méttare, nella parte ov'è maggiore pericolo, ei migliori cavalieri e più pro' e più forti, e più possenti, e meglio armati, acciò ch'ellino possano meglio difèndarsi dai nemici, e che combattono più vigorosamente. La terza cosa si è, che di fuore da ciascuna ischiera die esser posto un uomo, e leale e dritto, con certa quantità d'uomini, il quale possa e debbia soccórrare, in quella parte de la battaglia, solamente dove n'avesse bisogno, e dove e' vedesse maggior pericolo.

CAP. XIII. — *Nel quale insegna che l'uomo die ferire il suo nemico nella battaglia di puntone e non di ramata.*

Puoi che noi avemo ciò detto, noi provaremo per cinque ragioni che nella battaglia l'uomo die ferire il suo nemico con ispuntone. La prima ragione si è, che quanto il colpo piglia più arme, tanto le taglia più malagievolmente. Donde perciò che 'l ferire puntone piglia meno dell'arme, il colpo può più

nuocere ai nemici, che se l'uomo ferisse di ramata, perciò che quellino, che sono isperti in ciò, dicono, ched e' conviene che i coretti sieno molto larghi, acciò che l'una maglia soprapponga all'altra, sì che 'l colpo pigli più arme. La seconda ragione si è, 'l ferire di taglio o di ramata conviene che tagli molto osso e molta carne, innanzi che la ferita gionga o vegna in profondo nella carne dell'uomo, o ch'ella sia pericolosa. La terza ragione si è che 'l nemico si può meglio coprire del colpo di ramata, che di quello di puntone. La quarta ragione si è, che l'uomo non si fatiga tanto a ferire di puntone, come a ferire di taglio. La quinta ragione si è, che quelli che fiere di puntone non si scuopre tanto quanto quelli che fiere di taglio; e perciò il capitano o 'l signore dell'oste diè comandare che ciascuno s'ausi e fegga di puntone.

CAP. XIV. — *Nel quale dice quante cose fanno gli avversari più forte che quelli dell'oste, e come l'uomo die assalire ei suoi nemici.*

Ora diremo quante sono le cose che fanno gli avversari esser più forti e più possenti delli altri. La prima si è, quand'ellino sono bene ordinati e bene ischierati, perciò ch'allora sono più malagevoli a sconfiggere, chè la virtù quanto più insieme, più è forte. La seconda si è, ei passi ei luoghi dov'ellino si debbono combattere, siccome sono acque o montagne o vie istrette o simiglianti cose, per le quali l'uomo è più forte, secondo ch'elli n'à l'avvantaggio di ciò. La terza cosa si è, ch'ellino non abbiano nè vento che lor gitti polvere, nè sole a rincontro, per lo quale lor sia impedito la veduta, ed allora l'uomo può meglio combattere, non avendo alcuno intoppo, che s'elli l'avesse. La quarta cosa si è, quando gli avversari sanno la venuta di quelli dell'oste, perciò che si possono meglio fornire e meglio apparecchiare, per tener lor danno e per difendersi. La quinta cosa si è, che l'avversari non sieno troppo istanchi nè troppo travagliati, siccome di vegghiare ed affaticarsi in molte cose che bisognano, perciò che allora non sono più forti e vigorosi a vinciare quellino che li vogliono assalire. La sesta cosa si è,

ch' ellino sieno in un volere e d' un animo più che quellino dell' oste, perciò ch' allora sono più forti e men deboli ad esser vinti. La settima cosa si è, che quellino dell' oste non sappiano le loro condizioni, nè i loro fatti, perciò ch' allora non possono bene pensare il modo di metter *lor danno* [1] acciò ch' ellino sieno isconfitti. E poi che noi avemo detto le sette cose, che i fanno forti, noi diremo altre sette cose, che i fanno fiebili e non forti. La prima si è, quando l' avversari sono isprovati e non insieme. La seconda si è, che 'l maestro o 'l signore dell' oste die fare guardare ei passi dell' acque e delle montagne e dei boschi, acciò ch' elli ne prenda l' avvantaggio, e possa più leggiermente isconfiggere ei suoi nemici. La terza si è, che 'l prenze della battaglia, die assalire ei suoi nemici quand' elli ànno il vento o 'l sole a rincontro. La quarta cosa si è, che 'l signore della battaglia die fare alcuni della sua gente, o tutta s' elli può, riposare, per potere assalire ei nemici a lor posta. La quinta cosa si è, che 'l signore dell' oste die fare assalire ei nemici, quand' elli sa ch' ellino sieno istanchi e travagliati. La sesta cosa si è, che 'l signore dell' oste die brigare di mettere discordia e resía infra suoi nemici, sì che l' uno non si fidi nell' altro, o per lui o per altrui. La settima cosa si è, che 'l signore della battaglia die sapere le condizioni dei nemici, e chi è lor signore e loro capitano, e in che lor signore à maggiore fidanza, e dei costumi e delle maniere d' esso, che per questo leggiermente o meglio si potrà pensare il modo di tener lor danno.

CAP. XV. — *Nel quale insegna' come ei battallieri si debbono tenere quando vogliono ferire ei loro nemici, e com' ellino ei debbono inchinare, e come l' uomo si die trarre 'indrieto quando la battaglia non porta utilità.*

Perciò che 'l dritto lato è più forte che 'l manco, che 'l cuore gli dà più vigore e più potenza, noi dovemo sapere, che quando l' uomo vuole lanciare lance o verrucci, o pietre, ai nemici, l' uomo die tenere il piè manco innanzi, e col

[1] Il Cod. avea *lo mano*. V. sotto *tener lor danno.*

lato ritto gittare. Ma se l'uomo si combatte colla spada e col coltello, a mano a mano l'uomo die tenere il piè ritto innanzi, perciò che 'l lato ritto è più presto a muòvarsi: donde l'uomo può meglio ferire e cessare ei nemici. E di ciò che noi dicemo dinanzi, che l'uomo dovea inchiudere ei suoi avversari, intendemo quand'ellino sieno sì poca gente, che non v'abbia comparazione; ma quand'ellino fussero in alcuna quantità, l'uomo no i die s'inchiudere che non lor rimanga alcuna via da potere fuggire, acciò ch'ellino non si disperino, e per quella cotal disperazione ellino si difendano quant'ellino possono, chè volendosi l'uomo bene difendere appena può esser morto senza scambio. E poi che noi avemo ciò detto, noi diremo come quelli dell'oste si debbono trarre a rieto, s'egli avviene cosa ch'ellino non vogliano combattere, perciò che i nemici abbiano più forza di loro. E perciò dicemo che 'l prenze della battaglia, avendo preso consiglio di non combattere, elli die far sapere il suo consiglio a molte poche persone, od a niuna per poco, e die mostrare più ch'elli voglia combattere, ma ch'elli voglia méttare alcuno aguato, o mostrare alcuna via di volere fare, donde elli possa tenere maggior danno ai nemici, e in cotal modo si può partire di notte e non di dì. E può lassare e méttare cavalieri di rietro ai pedoni, acciò che i nemici non gli assalgano in prima, e che i pedoni possano prèndare campo d'andarsene. E, nientemeno andandosene l'oste, die andare istretta ed ordinata e non ispartirsi, perciò che, se i nemici gli assalissero, lor potrebbero per avventura tenere più danno e più uccidarne ispartiti, che s'éllino fussero insieme. Ed anco die sapere il signore dell'oste sed iv'è presso alcuno castello od alcuno ricetto, dov'ellino possono tornare, sed ellino sono isconfitti.

Cap. XVI. — *Nel quale insegna quante maniere vi sono di battaglie; e in quanti modi l'uomo può prèndare le città e le castella, ed in che tempo l'uomo le die assediare.*

Noi dicemo che quattro maniere sono di battaglie. L'una si è quando l'una parte e l'altra sono o stanno nel campo e combattonsi. L'altra si è quando l'uomo assale alcuno

castello. L'altra si è quando quelli del castello si difendono. La quarta si è, quando l'uomo si combatte in acqua od in mare. Donde poi che noi avemo detto delle cautele e delli avvedimenti delle battaglie del campo, noi diremo che per tre maniere si possono vinciare le castella o le ville. L'una, o la prima maniera, si è per sete, conciosiacosachè le castella nè le terre non possano durare senza acqua, conviene ch'elle si rendano; donde conviene che 'l prenze dell'oste, pensi diligentemente come per alcuno ingiegno elli lor tolla l'acqua; e sed ellino l'ánno in fonte ivi presso, il signore dell'oste la die fare distrúggiare, sì ch' ellino non ne possanó logorare. La seconda maniera di prendere le castella si è per fame, conciosiacosachè nessuno uomo può durare senza mangiare; donde il signore dell'oste die fare guardare le vie e i passi per li quali biada alcuna vi potesse entrare. Ed a ciò ch'ellino abbiano più manicatori dentro s'elli avviene che quelli dell'oste prendano alcuno di quelli del castello, ellino nol debbono véndare, ma guastare de la persona,[1] sì ch'elli non possa poi più tenere danno, e rimandarlo dentro, acciò che 'l pane lor venga più tosto meno. La terza maniera si è, che l'uomo vada a combattere al muro del castello o della città; e di questa maniera noi diremo appresso. Ed ora di ricapo dicemo che, acciò che le castella sieno vinte per necessità di fame o di sete, l'uomo le die assediare di state e non di verno; perciò che quando viene inverso il giugno o verso la state, le castella ánno lograto quello ch'elli ánno, dond'ellino sono male forniti dentro, dond' ellino possono meno durare e meno tenersi. Ed ancora vale meglio a fare l'oste, ad alcuno castello, di state che di verno, conciosiacosachè le fonti o i pozzi rendano meno acqua che di verno, donde le castella o le terre si possono più tosto prèndare e meno tenere che di verno. Ed appresso per altra ragione vale meglio a fare l'oste di state che di verno; perciò che per le piove e per li rei tempi le castella sono in alcuna parte

[1] Senza dubbio, più conforme alla cristiana morale, che non quello d'Egidio, è il sentire di Tullio: « De avertendis, diripiendisque urbibus, valde » illud considerandum est, ne quid temere, ne quid crudeliter fiat etc. » (*De off.*, l. I, c. 22).

più forti. E somigliantemente quellino di fuore patono o patirebbero necessità sì di vianda per loro, e sì per li cavalli, non potendovi l'uomo bene andare a mercatare per li rei tempi. Ed anco quelli dell' oste, istando a campo, per lo freddo e per la piova e per li altri rei tempi, ne sarebbero troppo gravati. E perciò che le castella ne le città non debbono essere assediate di verno, ma di state; e se per alcuno modo avvenisse che l'oste vi dovesse ire di verno, si la diè l'uomo cominciare a ta'l ora, che quelli del castello non abbian ricolta la biada nè li altri frutti della lor terra.

CAP. XVII. — *Nel quale insegna come quelli dell' oste si debbono fornire, e come l'uomo può vènciare le castella per cava.*

Quellino ch' assediano le castella si debbono bene guernire e fornire delle cose che lor bisogna, siccome indrieto è detto di quelli che debbono combattere a campo, e debbonsi loggiare presso del castello ad una arcata. E debbono fare intorno al castello, o fra l'oste e 'l castello, un fosso, al quale sieno posti legni o pavesi od alcuna altra cosa difendevole a passare, e questo die esser fatto, sì per ciò che quelli del castello non possano assalire quelli dell' oste, od alcuno loro posto, per guastar lor alcuno loro dificio od ingegno o per tener lor alcuno danno, sì per ciò ch' ellino non si possano fuggire ed andarsene. Ed avendo ciò detto, diremo come quelli dell' oste debbono assalire quelli del castello. Donde dovemo sapere che l'uomo o l'oste di fuore può assalire quei dentro per lanciare lancie e spiedi e veruti, e per gittare pietre, e per ponere iscale o somigliante cose che si fanno a battaglia manesca, e con quadrella e con archi e con ogne cosa, per la quale l'uomo può sapere a tener lor danno. Donde fuore de' tre modi detti, l'uomo può prèndare le castella od assalire in tre altre maniere. L'una si è per cava e per fare alcuna via di sotto terra, che ricapiti nel castello. Ed a ciò volere fare, l'uomo die cavare più profondamente che non sono ei fossi del castello, acciò che quelli del castello non veggano la cava. E se l'uomo può cavare

infino al muro, l' uomo die puntellare esso de' puntelli ed assi, e poi farlo cadere mettendovi il fuoco: e da quel lato uve che 'l fuoco si mette, acciò che 'l muro caggia, lo signore dell'oste vi die far dare una gran battaglia, acciò che quellino dentro non abbiano cura tutti in quella parte dove il muro die cadere. E dovemo sapere che somigliantemente, come noi avemo detto, che 'l muro si conviene puntellare, acciò che la terra non possa cadere addosso ai cavatori; ed anco quella terra che si trae della cava se si può si fare con parata o con muro dinanzi, che quellino dentro non la veggano, si è pur assai utile; perciò che tutti quelli ch' ánno paura d' alcuno, credono che vi si faccia troppo più che non vi si fa. Donde per questa cagione molte terre sono già state prese, perchè quelli dentro ánno creduto che la cava non sia più dentro ch' ella non è stata infra 'l castello. E s' elli avviene che 'l castello non si possa vinciare per fare cadere le mura, l'uomo die mandare la cava dentro al castello per molte rámora, e puoi ad alcuna lor posta o di notte o di dì facendo dar battaglia al castello e guardando quant' ellino più si possàno, debbono quellino dell' oste méttare genti nella cava e farli uscire nella terra dentro. Ed infra l' altre cose che l' uomo o 'l signore, che fa cavare alcuno castello, die avere gran guardia, si è, che la cava vada tanto sotto terra e sì di lungi dal dì, che quellino dentro non la possano leggiermente sentire nè ricontrare. Ed anco se nel castello à citerna o pozzo d' acqua il quale sia dannoso a tollere a quelli dentro, il signore die brigare di mandare la cava dritta da esso e per cava tòllar loro l'acqua che v' è dentro. La seconda maniera si è per difici e per mángani, e quali gittano pietre e debbono gittare di dì e di notte, acciò ched ellino non posino; chè la paura delle pietre del dificio del mángano non è piccola noia a quelli dentro. E die l'uomo alcuna volta gittarvi tizzoni di fuoco ardenti legati alla pietra che vi va, si perchè 'l fuoco lor può tenere danno d' ardere, e si che, se non lor tiene danno, sì lor dà paura: donde più uomini conviene che vi vegghino e perdano il sonno, il quale li è molto pericoloso coll' altre fatighe. E perciò alcuna volta il farli assalire di notte l' è molto utile, cioè a quei di fuori. Ed

anco è buonò allegarvi il fuoco alla pietra, per vedere là've ella cade. La terza maniera, perchè le castella si possono prèndare, si è per ingegni e pèr difici di legno che l'uomo può menare al muro, dei quali noi parleremo qui innanzi.

Cap. XVIII. — *Nel quale insegna come per l'ingegni del legno che l'uomo può menare al muro del castello, l'uomo lo può prèndare.*

Noi potemo divisare quattro maniere d'ingegni di legname, coi quali le città e le castella possono essere vinte. Il primo si è, il quale si chiama Montone, il quale è ordinato com'una casa di legname, e die essere coperto di cuoia crude, acciò che fuoco non vi possa tenere danno, e in questa cotal casa die avere un ferro con un grosso becco dinanzi, e die essere fermato suso in quattro carrette, acciò ched elli possa ben correre, ed è ordinato che quelli che vi sono dentro il pingono e 'l fanno andare indrieto ed innanzi, come vogliono. Donde quando questo cotale dificio può andare a porta od al muro, è molto buono per lo bistare ch'elli vi può far più volte, e conviene ch' elli il metta in terra. Su un altro ingegno si fa, il quale è chiamato in francesco Vigne, io credo che voglia dir di quello che noi chiamamo Gatto. E questo si fa, che prende l'uomo buone tavole di quercio ed una sopra l'altra, acciò che pietre non lo possono rómpare, e cuopresi di cuoia crude, acciò che 'l fuoco non faccia danno nè noll'arda. E die esser d'otto piè ampio, e di sedici lungo, e d'altezza tanto ch'uomo vi possa istare ritto. E die essere guardato d'ogne parte, e dentro essere bene fornito e ménarlo al muro del castello. E quelli dentro del castello possóno con picconi e con altri ferri cavare il muro, senza nessuno danno, che quelli dentro del castello lor possano tenere, e perciò cotal dificio è molto utile. La terza maniera si è che si prende la misura del muro del castello, e fannosi castella di legname così alte come sono le mura, ed ancóra più, per le quali l'uomo può tenere danno ai nemici, che sono assediati, in due maniere. L'uno si è quando le castella sono maggiori che le mura; allora quellino

che soprastanno possono gittare pietre e lance ed altre somigliante cose per tener lor danno. L'altro mo' di tener lor danno, si è quando il castello è per gittare alcuno ponte dall'uno castello all'altro, per lo quale ponte gli uomini possano andare alli altri. E nientemeno si può fare un castello di legname ed una torre fondata suso in ruote di carro, si ordinato che si può menare fino al muro, ed essendovi al muro sì vi si può ordinare il ponte, e quellino ch'entrino dentro, e quellino che cavano di sotto, e quellino che gittano le pietre di sopra, e tutte queste cose si debbono fare alle castella assediate, acciò che quelli dentro isbalordiscano più ed abbiano meno vigore.

CAP. XIX. — *Nel quale dice come l'uomo può e die edificare le castella acciò ch'elle non sieno leggermente prese nè assediate.*

Li uomini che vogliono edificare castella o città, debbono guardare cinque cose, acciò ch'elle sieno forti. La prima si è al luogo, chè se 'l castello è fermato in sasso ed in montagna, sì che l'uomo non vi possa andare, esso n'è molto più forte che s'elli fosse fondato in piano e là 've non avesse sasso, e somigliantemente se 'l castello è fondato in luogo dove abbia acqua d'intorno o fango, esso n'è assai più forte. Donde la prima cosa che si die guardare, si è la condizione del luogo. La seconda si è nella forma d'esso, cioè quando il castello abbia molti canti, ed allora ei nemici di quei dentro possono peggio ire al muro, conciosiacosachè per li canti possono essere feriti dal lato e drieto e d'ogne parte. La terza si è, che 'l castello sia acconcio sì, ch'elli non tema dificio; e questo si può fare sì per strati fatti di fortissime trave ed ine su posta terra e viti e letame e somigliante cose, che insollino più il colpo della pietra. Àssi pur fare alcuno muro di terra in mezzo di duo muri di pietra, perciò che 'l muro della terra non cura il colpo della pietra del dificio nè mica. La quarta cosa si è, che alla porta abbia un cotale anziporto e cavato o rimpiegato il muro in entro, acciò che si possa istare di sopra sed altri vi venisse a battaglia o vi mettesse fuoco, o puovvi l'uo-

mo fare una porta levatoia legata ad alcuna catena, acciò che se i nemici passassero l'anziporto, ch'ellino possano essere sostenuti. La quarta cosa si è, che i fossi del castello o della città sieno ampi e cupi e pieni d'acqua, acciò che non vi si possa andare a battaglia. E queste cinque condizioni dette debbono guardare ei re e prenzi e quellino che vogliono dificare le castella o le città forti.[1]

Cap. XX. — *Nel quale dice come l'uomo può e die guernire le castella acciò ch' elle non possano esser prese.*

Perciò che non basta solamente a sapere edificare le castella, e' conviene che noi insegnamo come le castella e le città si debbono fornire; ed intorno al fornimento ed alla necessità della fame l'uomo die guardare tre cose. La prima, che la terra sia bene fornita di biada, siccome di grano e d'orzo e di fave e di somiglianti lavori per sostenere la vita umana. Appresso die esser fornito di sale e di carne salata e d'olio e di lardo, e di somigliante cose. E nientemeno si debbono fornire di vestimenta e di calzari e di guanti, conciosiacosa che 'l gittare delle pietre impediscano e facciano gran noie alle mani. E generalmente si debbono fornire d'ogne cosa che sia necessaria alla vita umana sostenere. La seconda cosa si è, che quelli dentro debbono eleggiere alcuno buono uomo e savio, il quale diparta la vianda fra quelli del castello, secondo ch'elli vede ch'è mistiero. E se la città è molto grande, si ne debbono essere più d'uno, di quelli cotali buoni uomini, che dipartono la vianda e risparminla per la città. La terza cosa si è, che le persone fieboli e i fanciulli, e tutti quelli che non sono buoni a difendare le castella, sieno cacciati fuore, si ch'ellino non facciano danno senza pro. E somigliantemente s'elli avviene che quellino dentro si dottino la vianda non lor venga meno, ellino debbono uccidare le bestie che dentro vi sono, delle quali ellino non abbiano pro, e mangiarle o 'nsalarle, siccome a loro pare di farne il meglio. E puoi che noi avemo detto, come quelli del castello possono o debbono ischifare e

[1] Più di questo a me piacerebbero le mura di Sparta.

cessare di non essere presi leggiermente per fame, noi diremo com'ellino possono ischifare di non essere presi per sete. Donde dovemo sapere ch'ellino si debbono rinchiudare in terra, dove abbia abondanza d'acqua. E sed e'non v'à fonti, l'uomo vi die fare pozzi; e se pozzi non vi si possono fare, si vi die l'uomo fare cisterne per ricevere l'acqua delle piove. E s'elli avviene che 'l castello sia allato del mare, e non vi possa l'uomo avere se no acqua salata, si dovemo sapere che l'acqua salata si può far dolce, chè 'l filósafo dice, nel quarto de lo Metauro,[1] che l'acqua salata che passa per la cera, doviene dolce. Ed anco dovemo sapere che non solamente l'acqua basta, acciò che quelli dentro non patano necessità di bere, anzi si conviene che l'uomo fornisca il castello d'aceto o di vino, acciò che i battaglieri non infiebiliscano per l'acqua, sì ch'ellino non possano contrastare ai loro nemici. Appresso diremo quanti rimedi quei dentro possono avere da quelli di fuore, che i vogliono prèndare per battaglia. Donde primamente l'uomo die fornire le castella ch'aspettano il sedio, di molto olio e di pece e di solfo, e di fuoco grecesco, per ardere gl'ingegni delli avversari. E somigliantemente debbono essere fornite le castella di molto ferro e di legname per fare lance e saette e per fare l'ingegni che sono necessari a loro difendere. Ed anco die l'uomo portare nel castello le molte pietre, con le quali ellino possano gravare ei nemici che vi venissero a combattere, e dielle l'uomo portare suso le mura, e portarvi acqua calda ed olio e solfo caldo, per gittare addosso ai nemici. Ed anco debbono essere fornite le castella di molte funi e di molti canapi e di nerbi e di corde per raconciare le balestra, e per molte cose alle quali cotali cose sono necessarie. E se l'uomo avesse difalta dentro di nervi, si die l'uomo prendere le chiome dei cavalli, o i capelli delle femmine. Donde Vegezio nell'arte della cavallaria racconta, che quando ei Romani[2] erano assediati da quelli di Cortagine ch'elli eb-

[1] Delle meteore; non corrisponde l'allegazione. Non trovo che lo Stagirita abbia detto che possa filtrarsi l'acqua salsa per la cera a renderla dolce, bensì propone diversi metodi a tale effetto. V. Aristotele *Prob. Sect.* XXII, n. 18 e 21.

[2] Dietro Vegezio, narra il nostro Autore questo generoso fatto come di

bero difalta di nervi per acconciare le balestra e per altri ingegni fare, le buone e le grandi donne di Roma si tagliaro ei capelli, dicendo che meglio amavano di stare tosolate coi loro mariti che stare coi loro nemici coi capelli. Ed anco debbono essere portate corna di bestie per acconciare le balestra, ed anco di cuoia crude per coprire ei loro altri difici, acciò che gli avversari non li possano ardare. E somigliantemente come quelli del castello si debbono fornire, così si debbono fornire quelli di fuori a lor podere. Donde sì tosto com'ellino aspettano l'oste per fermo, ellino debbono escire fuori ed ardere è capanne e case e paglia, ed ogne cosa ch'è di fuore, acciò che i nemici non ne possano avere nessuno aiuto. E di queste cose ché dette sono, debbono essere fornite le castella.

CAP. XXI. — *Nel quale dice come quelli che sono nel castello assiso possono e debbonsi difendersi da la cava e dai trabocchi e dalli altri ingegni che quellino dell'oste vi fanno.*

Appresso insegnaremo come quelli del castello assiso si debbono difendere, acciò ch'ellino non sieno presi per cava e per difici nè per altri ingiegni. E diremo primamente che le castella debbono avere due remedi, acciò ch'elle non sieno prese per cava. Il primo si è, che i fossi del castello sieno ampi e molto cupi, acciò ch'ellino non possano passare il fosso che la cava non si scuopra da quei dentro; e se quelli del castello possono empiere ei fossi d'acqua, sì dovemo sapere che somigliantemente che 'l castello n'è meno leggiermente cavato. El secondo consiglio, che quelli del castello debbono avere, contra quellino che vogliono cavare il castello, si è, non avend'ellino ei fossi cupi, che debbono mirare nell'oste là 've la terra della cava si pone e s'ellino perciò alcuno altro segno

donne romane, quando tutta la gloria se ne dee alle Cartaginesi, mentre con l'ultimo assedio la patria loro era stretta dall'esercito dell'emula Roma. Ai dì nostri alcune fanciulle di Nuova-York promisero in premio di non so quale benemerenza patria una catenella d'oriuolo intessuta de' loro capelli. Tommaseo, *Educaz.*, pag. 81. — E una giovane popolana in Bologna, non avendo gemma, donò alla patria il tesoro della sua bella chioma. Farini, l. c., vol. II, pag. 25.

possono conoscere là 've la cava vuole riescire, in quella parte immantinente ellino debbono incominciare a cavare dentro acciò ch'ellino rincontrino la cava di fuore, e quand'e' l'ánno trovata o scoperta, ellino vi si debbono combattere vigorosamente ed avere acqua calda od orina, e molti altri fastigi, e gittar lor a dosso, e s'ellino vi possono fare due bocche e possonvi méttare alcuno guato dietro all'altra parte, si debbono fare acciò ch'ellino possano impedire ei nemici. E per cotali modi molti ch'ánno combattuto nella cava sono istati morti. E poi che noi avemo ciò detto, sì diremo come quelli del castello si debbono difendere contra ai difici e contra ai mangani, e contra a ciascuni altri ingiegni. El primo modo si è, che alcuna volta ed alcuna lor posta quelli del castello escono fuore ed in gran quantità armati ed ardono e dibrusciano ei difici e l'ingegni fatti dei nemici; e se quelli del castello non sanno o non osano uscire fuore in quantità, ellino debbono mandare alcuno uomo solo e disarmato, il quale vada leggiermente a méttarvi fuoco, e questo alcuna volta si può fare innanzi ch'altri si n'avvegga. La terza maniera di distrúggiare ei difici e gl'ingegni di fuore si è, che l'uomo fa saette che sono cavate nel mezzo; ed in queste saette l'uomo vi mette fuoco molto forte fatto d'olio comune e di pece nera e di solfo e di gromma, e questo fuoco inviluppa l'uomo in istoppa e mettelo nella saetta. E gli antichi battaglieri il chiamavano ardimento di fuoco grecesco. La quarta maniera di distrúggiare gl'ingegni di fuore si è di fare alcuno dificio o trabocco dentro che feggano quelli di fuore. E può l'uomo ordinare la fonda del dificio dentro con anelli di ferro, fatti a modo di coretto, si che vi si può fondare alcuno ferro rovente, il quale ferendo nell'ingegni dei nemici somigliantemente gli guasta. E molte altre maniere di distrúggiare gl'ingegni dei nemici, ma noi non ne diremo ora più che detto n'aviamo. E dovemo sapere che allo 'ngegno, che si chiama Montone, si fa un altro ingegno, il quale gli antichi battaglieri chiamavano Lupo, ed è fatto come un graffio con tre grandi denti: donde quelli del castello gittando questo graffio, legato a buone corde, prendono il montone e tegnonlo, si ch'elli non può tornare indrieto nè andare innanzi. E contra le castella di le-

gno vale molto a gittarvi ferri roventi, siccome noi avemo detto dinanzi. Ed infra l'altre cose, per le quali quelli del castello si possono meglio difèndare, si è, per sapere le condizioni dei nemici, e per ciò essi il debbono brigare al loro podere.

Cap. XXII. — *Nel quale dice come l'uomo die fare le navi, e come l'uomo si die combattere nell' acqua o nel mare, e da che cosa tutte le battaglie debbono essere ordinate.*

Di marzo ne d'aprile, quando gli arbori sono in succhio, allora non sono buoni a tagliare per farne navi e galee, ma di giugno ed infino a mezzo agosto sono buon tagliare. E quando sono tagliati, l'uomo non ne die fare incontenente la nave nè le galee, ma lassarli seccare, sì che quando la nave fosse fatta, l'assi non aprisseno, unde l'acqua vi potesse entrare. E del combattere in mare noi dicemo, che l'uomo vi si die così sapere portare, come nelle battaglie della terra, cioè di sapersi coprire e ferire. Ma die l'uomo meglio essere armato nell'acqua che nella terra, e più grave, perciò che s'à meno à mutare. E dovemo sapere che per dieci cose o ver con diece cose si tegnono danno insième quelli che combattono in mare. La prima si è, che l'uomo prende vagelli pieni di fuoco grecesco il quale noi avemo detto indrieto, e gittanli nelle galee e nelle navi, ed essi vagelli si rompono, acciò che 'l fuoco s'apprenda nelle navi e nelle galee dei nemici, e quando l'uomo gitta quel cotale fuoco, sì si die maggiormente isforzare d'assalire ei nemici vigorosamente. La seconda si è, ch'ellino debbono avere alcuna spia per guaitare quando ei nemici non si guardano, perciò che se l'uomo ei può assalire, di subito elli ànno poco podere di difèndarsi. La terza si è, che quellino che si conbattono in acqua debbono brigare sempre di méttare li loro legni nella più profonda cupezza ch'ellino possono, e quelli dei nemici di cacciare a porto e verso la terra. La quarta cosa si è, che l'uomo die legare un ferro nella punta della galea o della nave, per la quale elli possa rompere ei legni dei nemici urtandosi con essi, e diello in tal modo acconciare che

si possa alzare e chinare come l'uomo vuole; ed è fatto questo ferro come 'l montone, che noi dicemmo dinanzi, che si bastò al muro delle castella. La quinta cosa si è, che i marinari o quellino che sono nella battaglia del mare debbono avere molte larghe saette per isquarciare le vele dei suoi nemici; chè quando le vele sono isquarciate, il vento vi fa piccolo pro, dond'ellino non ánno tanta forza di combattere, e non se ne possono così andare a salvezza. La sesta cosa si è, che i marinieri abbiano un ferro fatto com'una falce, il quale ferro è molto tagliente, ed esso gittino alle corde ed alle fune della vela e taglinle, acciò che i nemici abbiano meno forza di difèndarsi. La settima cosa si è, che i marinari ánno un ferro quasi come un graffio, col quale ellino ritengono le navi e le galee dei lor nemici sed e' vogliono fuggire. L'ottava cosa si è, che l'uomo die avere vagelli pieni di pólvare e di galona ei quali gittino nelle navi e nelle galee dei nemici, per dar lo impedimento alla veduta. La nona cosa si è, che l'uomo abbia vagelli pieni di savone molle, e gittili per la nave, acciò che i nemici sdrusciolino e non possano istare ritti. La decima cosa si è, che sono alcuni marineri che possono molto durare nell'acqua: dond'ellino si gittano nel mare ed entrano sotto alla galea e pertusanla, donde ei nemici conviene ch'affondino, entrando l'acqua adivolgo[1] nella nave; e nientemeno die l'uomo gittare pietre e saette e quadrella e somiglianti cose, siccome sanno quellino che ciò ánno isprovato. Ed appresso dovemo sapere, che 'l filòsafo dice, che l'uomo non si die combattere per combattere, ma per avere pace; tutto avvenga elli, che per la malvagia e per la reità delli uomini, le battaglie s'ordinino per alcuno guadagno o per alcun'altra malvagia cosa. Ma siccome la medicina è ordinata ad avere sanità, così le dritte e le giuste battaglie debbono essere ordinate ad avere pace; e siccome l'uomo non die usare le medicine quand'elli è sano, così non si die l'uomo combattere quande non gli è fatto torto ed ingiuria. E siccome per trar sangue e per medicine l'uomo caccia fuore ei malvagi umori del corpo, così per battaglia l'uomo die cacciare ei malvagi

[1] Parmi debba leggersi *a dilungo*.

e quellino che 'mpediscono la pace e la concordia e 'l bene comune della città. Ed intanto basti quello che noi intendavamo di dire nel libro del governamento dei re e dei prenzi.

Qui finisce il libro del governamento dei re e dei prenzi, che frate Gilio di Roma dell' ordine di Santo Agostino à scritto. El quale libro, maestro per lo comandamento del nobile re di Francia, coll' aiuto di Dio à traslatato di latino in franceschо, ed io di francescho in toscano, non agiognendo ne non menovando parola. Benedetto sia Iesù Cristo.

Fatto e compito mezzedima XVI di giugno, en anno domini MCCLXXXVIII.

TAVOLA DICHIARATIVA

DI VOCI E LOCUZIONI

NUOVE O POCO USITATE.

(*N. B.* Non allego che il Vocabolario della Crusca rifatto dal cav. ab. Manuzzi, della cui gentilezza mi deggio assaissimo lodare.)

A

lare ec. Di questa voce mi fornì altro es. il Tortoli, che è di Cecco Angiolieri:

> **Dante Alighier, s' io son buon begolardo,**
> **Tu me ne tien la lancia alle reni;**
> **S' io pranzo con altrui, e tu vi ceni;**
> **S' io mordo il grasso, e tu ne succi il lardo.**
> *Raccolta Allacci.*

Bondanza e Bondanzoso, p. 16; dal provenzale *bobanza* viene *bombanza* de' nostri antichi, se pure non è, come sospettò il Nannucci, errore dei copisti al pari di *bondanza* e *bondanzoso,* e che gli scrittori si tenessero alla proferenza de' Provenzali.

Bordatore, p. 58; significa uomo vile, se à la stessa origine di *bordaglia,* registrato dal Vocab.

C

Ca, p. 3; per *che* comunissima in questo libro, e che odo tuttora in parte del popolo della Valle Tiberina, il quale usa: *Ca ne dice lei, ec.;* e fu praticata da' Siciliani, Napoletani e Romani, come potrai vedere per gli es. addottine dal Nannucci, *Saggio del prospetto generale* ec., p. 21, n. 1; p. 232, n. 1; p. 301, n. 1.

Carizia, p. 217; ecco l'es. di prosa che m. al Vocab.

Cavallaria, p. 18; per milizia o guerra in genere, è da aggiugnersi al solo es. che à il Vocab.

Carnaiolo, p. 284; macellaio; in questo senso m. al Vocab., ma non so se sia di dialetto, e però se da registrare o no; avendo già *beccaio,* e l' altro soprallegato.

Certanità, p. 3; certezza; m. al Vocab.

Cessare, p. 76; nel significato attivo di sfuggire col genitivo, m. al Vocab.

Cittolesco, p. 80; fanciullesco; m. al Vocab.

Cittolezza, p. 2; fanciullezza; m. al Vocab.

Combattiere, p. 283; add. verbale da combattere; m. al Vocab.

Comperare, p. 203; colla preposiz. *a,* si vuole aggiungere al Vocab.

CON, p. 7, 10; per come; non ebbe il Nannucci es. di prosa.
CONFERIRE, n. p., p. 105 nel senso di *portarsi*, *procedere*, *adoperare*; m. al Vocab.
CONTENDERE, n. p., p. 103; con la preposizione *con* si desidera nel Vocab.
CONTRA, p. 279, c. 33; nel senso di *circa*; m. al Vocab.
CONVOITIGIA, p. 229; lo stesso che *convitigia* e *convitisa*, registrate nel Vocab.
CORDONIERE, p. 284; calzolaio, è francesismo.
CORRIRE, p, 291; per *correre*; è sempre vivo, in molti luoghi tra la picciola gente.
CREDIANO, p. 120; dee leggersi *cribrano*, perchè da *cribrare*.

D

DIFENDUTO, p. 157; participio passato regolare, comechè assai meno usitato, dello irregolare *difeso*.
DISAPPENSATO, p. 267; m. al Vocab.
DISPICEVOLE, p. 113; dal lat. *despicio*; m. al Vocab.
DISPONERE, p. 163; in questa forma primitiva, m. al Vocab.
DOTTEVOLE, p. 46, 118; verbale da *dottare*; m. al Vocab.
DOTTRINABILI, p. 267; altro add. che manca al Vocab.
DRITTURIERE, p. 42; *giusto*; m. al Vocab.

E

EI, per *i*, p. 88; comunissimo in questo libro; dà ragione a cui voleva apostrofata là *e* quando è articolo del plurale.

F

FARDO, p. 153; francesismo da *fard*, *belletto*. Questo passo: *è detto fardo per lo quale le femmine si dipingono vermiglie o bianche, cioè bambagello o biacca* — è scorretto; e dee leggersi: *è detto fardo per lo quale le femmine si dipingon vermiglie, e bianche per cerussa, cioè bambagello e biacca.*
FARE A O DA BIASIMARE, p. 68, 113; frequenti in questa opera

sono modi di ellissi, per quello che a me pare invece di *fare cose a* o *da biasimare*.

FAVELLATURA, p. 266; m. al Vocab.

FONDARE, p. 311; per tirare colla fonda, m. al Vocab. A me piacerebbe scrivere piuttosto *funda* col Machiavelli (*Arte della guerra,* L. 7, p. 711; ediz. di Milano, 1850), e *fundare,* per le ragioni che a pochi possono essere coperte.

FORFATTURA, p. 266; m. al Vocab. es. di prosa.

FRUTTATO, p. 195; in questo caso mi pare in un senso più generico di quello registrato nel Vocab.

FUMO, p. 190; nel significato, com'è qui, di esalazione delle acque non porta il Vocab. che un es. della *Divina Commedia.*

FURNECCIO, p. 229; da *fur* o *furo,* regolarmente formato quanto *ladroneccio* da *ladro;* m. al Vocab.

G

GARIZZAIO, p. 149; il Vocab. legge: *garissaio;* tuttavia anche nel *Quadriregio* del Frezzi, 224, 23, trovasi colla zeta.

I

I per *li*, p. 219; è proprio anche del dialetto veneto:

> Quanti che le Variole i manda a spasso.
> *A pag.* 318 *della Comare istr. del Melli, Venezia* 1750.

INAVARIRE, p. 56; si aggiunga questo al solo es. che tiene il Vocab.

INTENDIMENTO per ragione, p. 23; m. al Vocab.

IMPRONTO, sust. p. 164; per impronta; m. al Vocab.

INCHERIMENTO, p. 288; da *Incherere,* ambedue non registrate nel Vocab. Dal lat. *inquirere* prima si fece *inchirere* (V. Poet. ant. ediz. fior. t. II. p. 426), quindi *incherere* e *inchierere* (Ib. p. 486).

INCHINANZA, p. 128; m. al Vocab.

INE, p. 134; ivi, sanesismo.

considerare circa i nomi, che cioè molti di essi usciti del latino, ebbero diverso nascimento, sendochè or si traessero dal caso retto e dagli obliqui a un tempo *gioventù* e *gioventudine, virtù* e *virtute, rettitude* (V. *Brieve introd. a ditt.*, p. 63) e *rettitudine;* or solamente dagli obliqui *(amaritudine, moltitudine)*, e altri forse dal solo retto; intantochè quelli che dicono che *virtù, rettitude ec.* ànno sofferto apocope, sono in errore al par di coloro che vogliono *virtude* e i suoi simili così terminati a render piana la parola.

O

ORGOGLIATO, p. 66, venuto in orgoglio; m. al Vocab.
ORGOGLIRE, p. 230; lo stesso che orgogliare; m. al Vocab.
ORRIBILEZZA, p. 91, orribilità; m. al Vocab.

P

PACIBILMENTE, p. 276; il Vocab. ne à un solo es.
PALIO, p. 291, per palestra; m. al Vocab.
PERDURABILE, p. 7, 163; il Ch. Cav. Ab. registrando questa voce, le dà lo stesso significato di *durabile:* almeno non doveva porvi la nota V. L., perchè ognun sa che in latino la particella *per* accresce il valore di quelli aggettivi cui vien prefissa. Qui poi le si dà una forza tragrande, chiamando *vita perdurabile* in luogo di *eterna*.
PERMUOVERE, p. 240, e PERMOSSO, p. 261; per *commuovere* e *commosso*, m. al Vocab.
PESSISSIMISSIMO, p. 19; fatto per modo di dire, superlativo del superlativo: si aggiunga al solo es. del Redi che porta il Vocab.
POGIONE, p. 269; pozione; m. al Vocab.
PÓPPOLA, p. 193; da poppa; m. al Vocab.
PROFICABILE, p. 267; verbale di *proficio;* m. al Vocab.
PROSSIMEZZA, p. 139; prossimità; m. al Vocab.

Q

QUERCIO, p. 296, quercia; m. al Vocab.

taggio, p. 10, pubblicati dallo Zambrini, infaticabile cultore di nostra favella.

TENZONIERE, p. 76, tenzonatore; m. al Vocab.

TRAITARE, p. 286; lo stesso che trarre. Il Vocab. porta solamente *traitore*.

TRASPOVERO, p. 276; più che povero; m. al Vocab.

TRUFFARDO, p. 79, add. da *truffa;* m. al Vocab.

V

VAGELLO, p. 239, per arnia; m. al Vocab.

VEDIMENTO, p. 287; il vedere. Il Vocab. confonde nello stesso § i due significati che à questa voce, dell' *atto* e della *potenza* del vedere.

VERITABILE, p. 66; m. al Vocab.

VERRUCCIO, p. 301; lo stesso che veruto dal lat. *verutum*, non *veru* come legge il Vocab.

VIANDA, p. 308. Il basso latino à *vianda*, il francese à *viande:* sarà egli latinismo o francesismo? Se i filologi non chiameranno a loro soccorso la storia cammineranno alla cieca. Dico questo per coloro che tosto che trovano qualche riscontro alle nostre voci nel Provenzale, non pongon mente se poi ànno radice comune nella lingua madre, e avendola, non chiedon soccorso alla cronologia, prima di asseverare che l' italica dalla provenzale, anzichè questa da quella traesse le date voci, trattandosi di parlari che si potriano dire fratelli o dialetti.

VIGNE, de' Francesi, non risponde, come crede il volgarizzatore, a quello ingegno bèllico da noi detto *gatto*, ma ad altro che similmente diciamo *vinea* dal latino; di che n' è es. nel Macchiavelli, *Arte della guerra*, lib. 7, p. 711, comechè non registrata nel Vocab.

VILTANZA, p. 72, viltà; m. al Vocab. insieme a *vilitanza*, di cui abbiamo es. in Ruggerone da Palermo, *Poeti antichi*, ediz. fior., t. II, p. 120.

FINE.

INDICE.

LIBRO PRIMO.

DEL GOVERNO DI SÈ.

PARTE PRIMA. — Del Sommo bene.

PARTE SECONDA. — **Delle virtù.**

PARTE TERZA. — Delle passioni.

PARTE QUARTA. — Dei costumi.

LIBRO SECONDO.

DEL GOVERNO DELLA FAMIGLIA.

PARTE PRIMA. — Della moglie.

PARTE SECONDA. — Dei figli.

PARTE TERZA. — Della casa e dei servi.

LIBRO TERZO.

DEL GOVERNO CIVILE.

PARTE PRIMA. — Detti dei filosofi nel governamento delle città.

PARTE SECONDA. — **Della migliore maniera di governare le città.**

Errata-Corrige.

Pag.	lin.		
XXIX	22	1211	1311
XLVI	5	lo la	io la
2	9	diligentemente, bene	diligentemente. Bene
15	25	onore è in colui	onore è in colui
34	8	leggi	le leggi
40	13	gli dee compartire	loro dee compartire
45	21	insofferire che	in sofferire che in
61	7	se che ciò	si che ciò
62	21	pretamente	prestamente
97	11	nemica	nè mica
110	14	La quarta	La quinta
112	29	se ne libera	si delibera
114	18	La terna	La terza
117	15	rimasi e temperati	rimasi o temperati
146	15	non sono	sono
187	4	opere e	opere e'
205	7	ei folli	e i folli
»	22	genti che sono	genti sono
»	26	ei reami	e i reami
211	8	ciò del popolo	cioè del popolo
300	22	ei pasti ei	ei passi e i